SC.17.Pl.7.

ARA 326

DIVI
THOMAE
AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI
ORDINIS PRAEDICATORUM
OPERA.

EDITIO ALTERA VENETA

ad plurima exempla comparata, & emendata.

ACCEDUNT

Vita, ſeu Elogium eius a IACOBO ECHARDO diligentiſſime concinnatum, & BERNARDI MARIAE DE RUBEIS in ſingula Opera Admonitiones præviæ.

TOMUS VICESIMUS TERTIUS

complectens reliquas ſupra c. SECUNDAE SECUNDAE PARTIS SUMMAE THEOLOGICAE quæſtiones.



VENETIIS, MDCCLVI.

Cudebat SIMON OCCHI

EX PRIVILEGIO EXCELLENTISSIMI SENATUS.

Digitized by Google

FR. JO. FRANC. BERNARDI MARIAE DE RUBEIS ORDINIS PRAEDICATORUM

ADMONITIO PRAEVIA

De integra Sancti Thomæ immunitate a plagio, quo Theologica quadripartita Summa, ac Summa quædam Virtutum Alexandri Halenſis, nimia confidentia ab eodem Aquinate ſurreptæ dicuntur, expilatæque, adverſus Lucam Wadingum, & Joannem de la Haye.

CAPUT I.

Alexandrum Halenſem a S. Thoma Aquinate expilatum, excogitarunt Lucas Vvadingus, & Joannes de la Haye. Nihil de Summa Halenſis quadripartita adduci poteſt, quod ab Aquinate ſurreptum fuerit. Joannis Gerſonii locus caſtigatus, & expoſitus.

I. NOndum plagii notam, qua S. Thomam Aquinatem ſuperiore in Diſſertatione immunem pronunciavimus, integre deterſam, penituſque detritam, inquiunt. Convulſa fuerit difficultas, quæ *Theologicam Summam* Aquinatis ex *Morali Speculo* Vincentii Bellovacenſis decerptam opponebat: adhuc fontes alios indicant Lucas Vvadingus, & Joannes de la Haye, ex quibus integras Quæſtiones, plurimoſque Articulos in ſuam Thomas derivaverit Summam Theologicam.

Vvadingus profert *Summam Virtutum*, neſcio quam, ab Alexandro Halenſi elucubratam, veluti *Summæ* ſuæ *Theologicæ, in quatuor partes diſtributæ, ſupplementum:* quam noſter Aquinas, dum ſimili operi concinnando operam daret, adhibuerit, defloraverit, expilarit, Ad annum M.cc.xlv. num. xxvii. edit. Rom. 1732. fol. ſic habet ille: „ Quod ſi „ quis opinionem præferre vellet rationi, (&) dicat, *Speculum Morale* „ alicujus eſſe poſterioris & Vincentio, & Thoma auctoribus: nihil ſal- „ vat, nec huic accreſcit quod alteri ſurripitur: quia *Summam Virtutum* „ eſſe conſtat Alenſis utroque antiquioris, eſtque ipſius Auctoris fide *Sup-* „ *plementum* 3. partis, juxta ea quæ promiſit *de Virtutibus* 3. p. q. 26. q. „ 61. & 68. & nullibi niſi in *Summa Virtutum* exhibentur, cujus Auctor „ continuationem & ordinem ejus ad Tertiam Partem primis verbis ſic „ exprimit: *Habito ergo*, inquit, *de gratia gratum faciente & gratis data* „ *ſermone, conſequenter dicendum eſt de virtute.* “ Quo loco 1. permittit Vvadingus, ut *opinio* illa præferatur, quæ *Speculum Morale* fœtum exiſtimat Auctoris & Vincentio Bellovacenſi, & Thoma Aquinate poſterioris: quamquam *non opinio*, animadvertente Echardo, *prælata rationi* dici debet, verum *depulſis tenebris manifeſta veritas, quæ rationis eſt regula.* Superiorem Diſſertationem noſtram conſule. 2. *Summam Virtutum* obtrudit, quam inſtar *Supplementi Tertiæ Partis* Summæ Theologicæ compo-

 fue-

fuerit Alexander de Hales, utroque, Bellovacenſi, & Aquinate, *antiquior*: vita quippe mortali anno 1274. migravit Sanctus Thomas, non ante annum 1263. obiit Vicentius Bellovacenſis, & anno 1245. jam ad plures abierat Alexander de Hales. 3. Hanc ergo *Summa Virtutum*, tot ante Aquinatis obitum annos ab Halenſi ſcriptam, *verbotenus plene Secundæ Secundæ* ipſius Aquinatis *inſertam*, Vvadingi ſententia eſt, quam eodem loco numero ſuperiore XXVI. confidentiſſime pronunciat.

Symbolam jam affert Joannes de la Haye in Vita Alexandri Halenſis, quam præfixam ejuſdem Alexandri Commentario *in Apocalypſim*, Pariſini typi præſtant anno 1647. Nihil hæſitans adſeverat ille, in *Theologica* Sancti Thomæ *Summa* frequentius occurrere Scripturæ ſententias, Auguſtini aliorumque Doctorum Eccleſiæ teſtimonia, rationes etiam, ac doctrinæ fundamenta, & reſponſa, quæ pariter in Theologica Summa Halenſis reperiuntur, *aut eadem, aut quaſi eadem, quoad ſenſum, quoad ſubſtantiam, & aliqualiter quoad verba, aut non valde diſſimilia*. Hanc Alexandri Halenſis vitam videre, & expendere mihi non licuit: quæ vero ex ipſa decerpta ſunt, profert Natalis Alexander in Opuſculo de Titulo Præceptoris S. Thomæ, profert etiam Jacobus Echardus. Mens ergo Joannis de la Haye perſpicue patet, non ſolum *Summam Virtutum*, quæ Alexandro Halenſi tribuitur, verum *Theologicam* etiam ejuſdem *Summam* ab S. Thoma Aquinate expilatam fuiſſe, ut ſuam ipſe Theologiæ ſummam concinnaret.

II. Hanc primo loco ſubjicio examini partem controverſiæ, quam videtur Joannes de la Haye induxiſſe. Plurima Thomam mutuatum eſſe ex ipſius Halenſis *Theologica Summa*, contendis? Id vero quommodo probas? Quia eadem, inquis, Scripturæ loca, eadem teſtimonia Patrum, eademque doctrinæ fundamenta in utriuſque, Halenſis antiquioris, & junioris Aquinatis, reperiuntur Summa. Appoſitiſſimum eſt Natalis Alexandri reſponſum loco ſuperius citato: „ ſcilicet Scripturam Sacram, ac „ Patres Doctor Angelicus æque non pervolverat ac Halenſis? Æque „ admiranda vi ingenii objectiones non prævidebat? Numquid optima ratio, communis res non eſt? Si quid ponderis eſt in his Patris de la „ Haye ratiunculis, nullus erit Theologus, qui ab altero non ſit dicen- „ dus accepiſſe: cum nemo ſit, qui aliquibus Scripturæ Sacræ, & Patrum „ teſtimoniis non utatur, quibus in iiſdem controverſiis uſus eſt alter. „ Nemo, qui momenta graviora ab Hæreticis objectari ſolita, vel trita „ in Scholis argumenta non diluat: propria quiſque eruditione, ac me- „ thodo eadem tractans, diſcutiens, ac ediſſerens. “

Vagum iſtum argumentandi modum, elumbem dicas, & nugaciſſimum. Vagam utique, quæ proferri ſolent reſponſa, non ea vi & efficacia prædita fateor, quæ poſitam difficultatem elidant. Seligat Lahajus articulum quempiam ex Theologica Summa Halenſi, qui cum pari Summæ Divi Thomæ articulo collatus idem appareat *quoad ſenſum, quoad ſubſtantiam, & aliqualiter quoad verba, aut non valde diſſimilia*. Quod optamus, factum jam ab Adverſario. *Articulum ſecundum* quæſtionis 100. *partis primæ* S. Thomæ conferendum proponit cum *Articulo tertio* Membri primi Quæſtionis 95. *partis ſecundæ* Theologicæ Summæ ipſius Halenſis: quos adeo verbis, ac ſententiis putat ſimiles, ut alter ex altero decerptus fuerit; junioris nempe Thomæ articulus ex articulo ſenioris Alexandri.

Propoſitam utriuſque loci collationem recuſare non licet. Utor ego Romana Operum S. Thomæ editione anno 1570. confecta fol. Utor etiam Quadripartitæ Alexandri de Hales Theologicæ Summæ editionibus, Norimbergenſi 1481. & 1482. f. & Veneta 1575. & 1576. apud Franciſcum Franciſcium f. Apprime conveniunt ambæ, ſolo Quæſtionum numero ex-

cepto,

cepto, qui in editione Norimbergenſi major eſt, minor in Veneta, prelo ut puto errante.

Apud S. Thomam.

Utrum pueri in ſtatu innocentiæ nati fuiſſent in juſtitia confirmati.

Apud Halenſem.

Sequitur inquirere, utrum (liberi) *eſſent heredes paternæ juſtitiæ, quantum ad juſtitiam confirmatam.*

Quam dilucide, concinniſque verbis propoſitus ab Aquinate ſtatus quæſtionis! Obſcurum, & implexum quis inficiabitur poſitum ab Halenſi titulum? Quatuor opponit argumenta S. Thomas: quatuor etiam leguntur in Halenſi, quæ facile reſolvi in ſex poſſunt. Argumentum primum, quod ex auctoritate Gregorii Magni trahit Aquinas, in Alexandro deſideratur: quæ ſequuntur, longe differunt ſtylo, verbis, argumentationis modo.

1. „ Videtur, quod pueri in ſtatu „ innocentiæ nati fuiſſent in juſtitia „ confirmati. Dicit enim Gregorius „ 4. Moral. (cap. 36. alias 31.) ſuper illud Job, *Somno meo requieſcerem: Si parentem primum nulla* „ *putredo peccati corrumperet, nequaquam ex ſe filios gehennæ generaret: ſed hi, qui nunc per Redemptorem ſalvandi ſunt, ſoli ab illo electi naſcerentur.* Ergo naſcerentur „ omnes in juſtitia confirmati.

2. „ Præterea Anſelmus dicit in „ Libro, *Cur Deus homo* (cap. „ 18.) quod *ſi primi parentes ſic* „ *vixiſſent, ut tentati non peccaſſent,* „ *ita confirmarentur cum omni propagine ſua, ut ultra peccare non* „ *poſſent.* Ergo pueri naſcerentur in „ juſtitia confirmati.

Apud Halenſem poſt quatuor, vel ſex memoratas objectiones, reſponſio ſequitur, quæ argumento 2. a Thoma poſito conſona eſt. „ Ad hoc „ dicendum ſecundum Anſelmum, „ quod ſi ſtetiſſent primi parentes, „ genuiſſent filios heredes paternæ „ juſtitiæ, quantum ad juſtitiam confirmatam: ſed hæc confirmatio „ eſſet quantum ad juſtitiam originalem. Unde Anſelmus libro 1. „ *Cur Deus homo* c. XVII. *Quamvis* „ *nondum proveherentur ad illam æqualitatem Angelorum, ad quam* „ *perventuri erant homines, cum perfectus erat numerus de illis aſſumendus; in illa tamen juſtitia, in* „ *qua erant, videtur quod ſi vixiſſent, ut tentati non peccaſſent, ita* „ *confirmarentur cum omni propagine* „ *ſua, ut ultra peccare non poſſent* „ *&c.* "

3. „ Præterea bonum eſt potentius, „ quam malum. Sed propter pec-

Apud Halenſem objectio, quæ primo loco poſita eſt, ita procedit:

Quia

„ catum primi hominis conſecuta „ eſt neceſſitas peccandi in his qui „ naſcuntur ex eo: ergo ſi primus „ homo in juſtitia perſtitiſſet, deri- „ varetur ad poſteros neceſſitas ob- „ ſervandi juſtitiam.

4. „ Præterea Angelus adhærens „ Deo, aliis, peccantibus, ſtatim „ eſt in juſtitia confirmatus, ut ul- „ terius peccare non poſſet: ergo „ ſimiliter & homo, ſi tentationi „ reſtitiſſet, confirmatus fuiſſet. Sed „ qualis ipſe fuit, tales alios gene- „ raſſet: ergo & filii confirmati in „ juſtitia naſcerentur.

„ Quia malum non eſt potentius in „ malum, quam bonum in bonum. „ Sed Adam peccando tranſmiſit po- „ ſteris neceſſitatem peccandi, ſal- „ tem venialiter: ergo videtur, quod „ ſtans ſive proficiens tranſmiſiſſet „ illis juſtitiam confirmatam.

Ob. 2. „ Item Angeli ſtantes, ſta- „ tim confirmati ſunt. Si ergo me- „ ritum Adæ non fuiſſet minus, „ quam meritum Angeli, quod pa- „ tet per hoc quod non erat tantæ „ fortitudinis: videtur quod ipſe, „ ſi ſtetiſſet, ſtatim eſſet confirma- „ tus. Sed tales filios generaſſet, „ qualis ſtatim fuiſſet: ergo &c.

Verba, ſtylus, ac ſententiæ nitor longe differunt: ipſumque, quod eſt objectionis momentum, non idem apud utrumque. Pro hac quæſtionis parte, quæ *juſtitiam confirmatam* filiorum ſpectat, pergit Halenſis depromere argumenta ex aliis Anſelmi verbis, & ex Philoſophi auctoritate, ac rationum fundamentis: quæ non habet Aquinas. Affert hic vero in Argumento proluſorio, vulgo *Sed contra*, Auguſtini ſententiam, qua ſibi viam paret ad quæſtionem dirimendam: eodemque utitur teſtimonio Halenſis, quod ipſe demum deſerit.

„ Sed contra: quod Auguſtinus „ dicit 14. de Civitate Dei (c. 10.) „ *Tunc felix univerſa eſſet humana* „ *ſocietas*, (ſenſum habes non lit- „ teram,) *ſi nec illi, ſcilicet primi* „ *parentes, malum in poſteros traji-* „ *cerent: nec quiſpiam ex ſtirpe eo-* „ *rum iniquitatem committeret, quæ* „ *damnationem reciperet*. Ex quo da- „ tur intelligi, quod etiamſi primi „ homines non peccaſſent, aliqui *ex* „ *eorum ſtirpe* potuiſſent *iniquitatem* „ *committere:* non ergo naſcerentur „ in juſtitia confirmati.

Apud Halenſem: „ Contra Au- „ guſt. XIIII. de Civitate capit x. „ *Quam felices erant* (primi homi- „ nes) *& nullis agitabantur pertur-* „ *bationis animorum*, (&) *nullis cor-* „ *porum lædebantur incommodis! Tam* „ *felix univerſa ſocietas eſſet huma-* „ *na, ſi nec illi malum, quod etiam* „ *in poſteros trajicerent* (trajecerunt:) „ *nec quiſpiam ex* (eorum) *ſtirpe* „ *iniquitatem committeret, quæ dam-* „ *nationem reciperet*. Ex hoc verbo „ Auguſtini videtur, ad hoc quod „ poſteri primorum parentum ſtetiſ- „ ſent in prima felicitate, neceſſe „ fuiſſe quod nec parentes eorum, „ nec illi peccarent. Ex quo vide- „ tur, quod ſi parentes ſtetiſſent, „ quod adhuc poſteri peccare po- „ tuiſſent: ergo poterant eſſe alieni „ a paterna juſtitia, & ita non eſſe „ heredes juſtitiæ confirmatæ.

Tum quæſtionem dirimit Doctor Angelicus: *Reſpondeo dicendum*, inquiens, *quod non videtur poſſibile, quod pueri in ſtatu innocentiæ naſcerentur in juſtitia confirmati*. Hanc ille, quam delegit ſententiam, ſolidiſſimis argumentorum momentis probat, ac evincit: nihilve eorum, quæ diffe- rit,

rit, ſive ſenſum, ſive ſubſtantiam, ſive verba ſpectes, apud Halenſem reperitur. Imo Franciſcanus Doctor poſt allatas objectiones, *Reſponſionem* pro ajente parte ſubjicit: in qua Anſelmi ſententiam ſuperius allatam profert, additque Boetium, & Auguſtinum Libro 14. de Civitate Dei Cap. 1. ipſiusque demum Auguſtini teſtimonium ex eodem de Civitate Libro Cap. 10. deſumptum ſic interpretatur: *ut felix eſſet ſocietas humana, ſi primi parentes non trajicerent malum in poſteros: quia tunc nec aliquis de poſteritate iniquitatem committeret. Quod autem*, inquit, *ſubditur*, (quæ damnationem reciperet,) *nota eſt expreſſionis: quia omnis iniquitas in ſtatu illo damnationem induceret.* Senſum inducit nempe, præpoſterum, & ab Auguſtini mente longe diſſitum. Adverſa argumenta quatuor ſolvit Sanctus Thomas, ut ſententiæ negantis veritas confirmetur, & eluceſcat: eademque, ſcilicet ſecundum, tertium, & quartum, ita ſolvere nititur Halenſis, ut in problemate tamen ſiſtat. Sed ipſæ demum ſolutiones diſferunt apud utrumque & verbis, & ſenſu, & ſubſtantia.

„ Ad 2. dicendum, quod Anſelmus hoc non dicit aſſerendo, ſed opinando: quod patet ex ipſo modo loquendi, *Videtur quod ſi vixiſſent.* “

Apud Halenſem: „ Sunt autem quidam, non acquieſcentes ſententiæ Anſelmi, dicentes: quod ſemper geniti fuiſſent filii in ſtatu illo in poſſibilitate peccandi; quod videtur ſentire Hugo de S. Victore. “

„ Ad 3. dicendum, quod ratio iſta non eſt efficax, quamvis per eam Anſelmus motus fuiſſe videatur, ut ex ejus verbis apparet. Non enim ſic per peccatum primi hominis ejus poſteri neceſſitatem peccandi incurrunt, ut ad juſtitiam redire non poſſint: quod eſt tantum in damnatis. Unde nec ita neceſſitatem non peccandi transmiſiſſet ad poſteros, quod omnino peccare non poſſent: quod eſt tantum in Beatis. “

Apud Halenſem: „ Dicendum, quod neceſſitatem peccandi dupliciter poteſt intelligi aliquis habere, aut quod neceſſe habet in peccato permanere. Primo quidem modo reperitur neceſſitas in ſtatu naturæ humanæ poſt lapſum: ſed ſecundo modo, in ſtatu ruinæ Angelicæ. Si quis recto intellectu velit arguere, ex hoc non habebit; quod Adam ſi obediviſſet, neceſſitatem habuiſſet permanendi in juſtitia, ſicut habent Angeli, qui non poſſunt labi: ſed quod ſtatu illo manente, neceſſe eſſet, ipſum in aliquod opus bonum & laudabile exire. Et hoc utique verum eſt, quia ſicut ſtatus naturæ corruptæ ponit defectus, & deordinationes; ſic ſtatus ille requireret rectas, & ordinatas operationes, & cogitationes, numquam enim homo in ſtatu innocentiæ otioſus fuiſſet. “

„ Ad 4. dicendum, quod non eſt ſimile de homine, & Angelo. Nam homo habet liberum arbitrium vertibile & ante electionem, & poſt: non autem Angelus, ſicut ſupra dictum eſt (Q. 64. art. 2.) cum de Angelis ageretur. “

Apud Halenſem: „ Ad illud, quod objicitur de Angelis &c. dicendum, quod non eſt ſimile: & hoc diffuſius habet explicari, cum agitur de irremediabilitate peccari Angelici. Sed nunc ſufficit tantum dixiſſe, quod ratione

„ no-

„ nobilitatis, & ſimplicitatis, & in-
„ corporeitatis, ac Deiformitatis na-
„ turæ Angelicæ, quæ nullum ha-
„ bebat retardans, & ratione ſtatus
„ merendi ſunt præfixi, ſicut ajunt
„ Damaſcenus, & Auguſtinus: An-
„ gelus ſtatim in primo conflictu fuit
„ confirmatus in bono, vel obſtina-
„ tus in malo. Homo vero, quia
„ erat alterius conditionis, ſicut per
„ demeritum non fuit in malo obſtina-
„ tus, ſecundum quod patet, nec
„ in ſe, nec in poſteris: ſic non fuit
„ in bono confirmatus. Ideo non o-
„ portuit, ipſum juſtitiam confirma-
„ tam in poſteros transfudiſſe.

En utriuſque Articuli diligentem collationem, quam tibi ſiſto, Lector humaniſſime. Articulum Thomæ ex Articulo Alexandri decerptum contendit Johannes de la Haye, *quoad ſenſum*, *quoad ſubſtantiam*, *& aliqualiter quoad verba*, *aut non valde diſſimilia*. Nihil aliud colligi poſſe ajo ego, niſi eamdem ab utroque, Halenſi, & Aquinate, verſari quæſtionem: quod alii fecere ejus ævi Theologi. Non eadem occurrunt verba, nec *aliqualiter*, nec *non valde diſſimilia*. Primum adverſum argumentum cum reſponſione deſideratur integrum in Halenſi. Deſunt etiam ejus, quæ *Corpus* vocari ſolet, *verba*, *ſenſus*, *ſubſtantia*. Tres alias objectiones fateor, ſi rem ipſam ſpectemus, eaſdem legi in utroque: at non idem apparet in utroque argumentationis momentum, neque ſolus ante Thomam eaſdem adhibuit Alexander. Suas uterque ſolutiones affert: quæ invicem collatæ longe differunt & verbis, & ſenſu, & ſubſtantia. Styli denique nitor ubique fulget in Articulo S. Thomæ: obſcura ſunt, & implexa omnia in Articulo Alexandri. Auguſtino duce, quæſtionem ſolvit ac dirimit ille: Auguſtinum deſerit iſte, ac problematice differit. Animi candorem poſtulo & oculos, ut quiſque judicet, Articulum Aquinatis dici non poſſe ex Halenſis Articulo decerptum, expilatumque.

III. Judicium opponunt, quod inquiunt a Joanne Gerſonio latum, Doctore Theologo, & Cancellario Pariſienſi, judice æquiſſimo. Epiſtola ab eo miſſa Lugdunum cuidam Fratri Minori anno 1426. in laudem Doctrinæ S. Bonaventuræ, proſtat Tomo I. editionis Antvverpienſis, ut legitur, anno MDCCVI. curatæ f. col. 117. in qua hæc habentur: „ De qua „ (*doctrina Fratris Alexandri de Hales*) fertur reſpondiſſe *Sanctus Thomas*, dum inquireretur ab eo, quis eſſet optimus modus ſtudendi Theologiam: reſpondit, exercere ſe in uno Doctore præcipue. Dum ultra „ peteretur, quis eſſet talis Doctor: *Alexander de Ales*, inquit, Teſtor, „ me ita legiſſe pridem in Tractatu quodam *de Viſione beata* contra Joannem XXII. Teſtantur ſcripta ejuſdem Sancti Thomæ, maxime *Secunda* „ *Secundæ*, quam intimum ſibi fecerat & familiarem illum, quem laudabat, Doctorem Alexandrum. " Gerſonii locum, quem opponis, lego, perlego, pondero: idque unum extundi poſſe conſentio, Halenſis opera habuiſſe in pretio Aquinatem: ſeque ipſum ad Summæ Theologicæ opus elucubrandum comparantem, ſicuti plurimos aliorum libros, ita Quadripartitam Alexandi Summam evolviſſe: rejectiſque ſubtilitatibus minime Theologo dignis, doctrinam ſolidam, quam in Halenſi deprehendere ſibi videbatur Gerſonius, ubique in ſua Summa, maximeque in Parte *Secunda*

Secun-

Secundæ partis, ut Idem notat Auctor, conſectatum eſſe. Eo namque loci Pariſienſis Cancellarii ſcopus eſt, ut Lugdunenſem Minoritam ab vehementiore in ſubtilem Scotum ſtudio retraheret, ipſumque induceret ad S. Bonaventuræ & Alexandri Halenſis lectionem, quos eruditiores gravioreſque Theologos exiſtimabat. Ipſam epiſtolam conſule.

Si quid amplius a Gerſonio ſcriptum, imputatumque Aquinati plagium velint, id oppido eſt, quod a vero longiſſime aberrat: quod neque hiſtoriolæ ab eodem Gerſonio allatæ fide, neque ipſius Pariſienſis Doctoris auctoritate ſatis fulciri poteſt. Verba illa, *De quo* (Halenſi) *fertur reſpondiſſe S. Thomas*, hiſtoriæ veritatem multum elevant: utpote quæ rem vulgi rumore jactatam, non certam exploratamque, plerumque ſignificent. Quis deinde fuerit Auctor ille Tractatus cujuſdam *De Viſione Beata*, qui prædictam hiſtoriam narrare dicitur? Ignota ejus profeſſio, ætas ignota, ac ignota demum occaſio ob quam in Theologico Tractatu rem hanc inſeruerit, fidem detrahere narrationi valent. Geſta præterea, dictaque Thomæ, diligentius perquiſita, collegerunt, ſcriptoque mandata tradidere poſteris Ptolomæus de Luca, Guillelmus de Tocco, Nicolaus Trivetus, Bernardus Guidonis, plures alii: ejuſdemque hiſtoriolæ vola nulla apud eos, nullum veſtigium.

Quod ipſe Thomas *de optimo ſtudendi modo* percontatus, reſponſum conſiliumque dediſſe fertur, *exercere ſe in uno Doctore præcipue*, refelli validiſſime poteſt ipſius Thomæ exemplo: quem peritiſſimum, maximeque verſatum in multiplici librorum lectione, quotquot illi præſto eſſe poterant, ejus Opera perſpicue evincunt. De lectionis copia in Aquinate, & inexauſta induſtria, quam etiam commendat Jacobus Bruckerus, licet Sancto Doctori parum amicus, in Hiſtoria critica Philoſophiæ, in alia mihi diligentius agendum Diſſertatione.

Quid eſt vero, quod adhuc hæreamus? Si quid ab Alexandro accepit ſurripuitque Thomas, loca expilata digito monſtrentur: impoſituſque liti, & controverſiæ finis erit. Articulum tertium Membri primi Quæſtionis 95. ſecundæ partis proponit Lahajus: ex quo ſuum Aquinas confecerit Articulum ſecundum Quæſtionis 100. primæ partis. Jam utrumque numero ſuperiore e regione Articulum ob oculos poſuimus, ut diligens & accurata inſtitui collatio poſſet. Quid inde vero confectum? Oculos & animi candorem poſtulavimus, iterumque poſtulamus, ut quiſque propria inſpectione, proprioque experimento edoctus, ferat ſententiam, nihil inter utrumque ſimile reperiri aut verbis, aut ſenſu, aut ſubſtantia. Haud me latet, alios quoſdam ab eodem Lahajo articulos proponi conferendos: „ at ſi guſtum Lector habere voluerit, (fidens ac tutus loquor cum „ Echardo,) utrumque & Thomam, & Halenſem conferat: experietur„ que, non ſolum in aliis, ſed & in his, quæ plane eadem aſſerere La„ hajus audet, ne lineolam quidem S. Thomæ, verbis totidem apud al„ terum legi. “

CAPUT II.

Perperam, ac temere Summa quædam Virtutum, Halenſi tributa, obtruditur, quam Thomas expilaverit. Ab eodem Halenſi Commentarii in Sententiarum libros, abjudicantur. Itemque Summa, quæ Deſtructoria vitiorum inſcribitur.

I. Diſcrimen fuerit, illudque latiſſimum, Theologicam Sancti Thomæ Summam inter, ac Quadripartitam Summam Alexandri de Hales, atque inter utriuſque Articulos, & Quæſtiones: nondum tamen integer pla-

plagii, ac purus evincitur Aquinas. *Intelligit quippe Gerſon*, (inquit VVadingus ad An. 1245. num. 26.) *Summam virtutum, ſcriptam ab Alenſi, familiarem potiſſimum fuiſſe Sancto Thomæ: ut quam verbotenus plene Secundæ Secundæ hujus inſertam excepit:* illam nempe *Summam Virtutum*, quæ ab Halenſi elucubrata, veluti *Supplementum Tertiæ Partis*, Quadripartitæ Summæ Theologicæ, *ipſius Auctoris fide*, dicitur (ut ipſe addit VVadingus num. 27.) *juxta ea, quæ promiſit de Virtutibus eadem Tertia Parte, Quæſtione 26. 61. & 68. & nullibi niſi in Summa Virtutum exhibentur.* Superis gratias. Ultro fatentem habemus VVadingum, nihil ab Aquinate noſtro acceptum de *Summa Quadripartita* Halenſi. Aliud Opus ab eodem dicitur confectum Halenſi, *Summa virtutum* inſcriptum, quod *verbotenus plene Secundæ Secundæ inſeruit* Thomas: quodve intellexerit loco citato Gerſonius.

Ad Cancellarii Pariſienſis mentem quod attinet, non aliud ipſi obverſatum fuiſſe Halenſis opus, pronum eſt intelligere, niſi quod vulgatiſſimum omniumque manibus tritiſſimum erat, *Theologicam* nempe *quadripartitam Summam*. Favet Gerſonianæ Epiſtolæ ſcopus, ut *Doctores iſti duo, Alenſis & Bonaventura*, qui *videbantur quaſi ſepulti cum illis, quorum non eſt memoria amplius*, excitarentur in Scholis apud Fratres Minores: quo plane evincitur, Gerſonii conſilium fuiſſe, ut Bonaventuræ Commentarios, aut Halenſis Theologicum Quadripartitum opus, in quibus gravem & ſolidam traditam doctrinam, commendabat, ipſi Fratres Minores amplecterentur. Non acquieſcit VVadingus: intellectamque a Gerſonio putat *Summam* quamdam *Virtutum*, quam ipſe Halenſis elucubraverit: indeque colligi poſſe arbitratur, hocce illud opus eſſe, quod ſpoliaverit Aquinas, ſuamque in Summam, maximeque *Secundam Secundæ*, plene & verbotenus corraſerit. Age vero: paucis finiri lis tota poteſt. In medium tandem aliquando hæc Summa proferatur. Germanum Halenſis fœtum eſſe, probetur: diligens ejuſdem inſtituatur collatio cum Summa Divi Thomæ, maximeque cum Secunda Secundæ: proprioque experimento quiſque deprehendat, num *Summam* illam *Virtutum* Operi ſuo Theologico *verbotenus plene* inſeruerit Aquinas? Quid vero? Neque hactenus tam neceſſaria ab ullo inita eſt collatio: neque ipſa *Virtutum Summa* in medium prolata, ut eadem inſtitui collatio queat.

Donec utrumque præſtetur, neque ipſa peragatur, liceat nobis aut fictitiam credere prædictam Summam, aut fœtum eſſe cujuſdam Recentioris, ſi quidem uſpiam exſtet, Hanc ſe vidiſſe numquam, lubens fatetur VVadingus: nec vidit eam Joannes de la Haye. Petrus ipſe de Alva, qui ſe Bibliothecas Europæ omnes luſtraſſe jactat, nullibi ſuas in manus tam celebre veniſſe opus memorat. *Exſtat*, inquit VVadingus, *Toloſæ MS. in Bibliotheca Fuxenſi.* „ Quis non expectarat (reponit Echardus,)
„ dicturum paſſim in Bibliothecis Ordinis Minorum ſervari? Aut ſaltem
„ celebrem aliquam Europæ Bibliothecarum, Vaticanam, Venetas, Pa-
„ tavinas, Florentinas, Regiam, & alias Pariſienſes, Anglicanas, Belgi-
„ cas, Germanicas laudaturum? Sed (heu infeliciter!) nec in illis, nec
„ in ipſa Fuxenſi, quæ tota in Colbertinam tranſiit, invenitur: nam nec
„ in ea a ſe viſam quis, aut ex ea ab aliquo ſubreptam meminit, aut
„ conqueſtus eſt. “

Eſto deſint Codices Mſs. (pergit ſuam VVadingus cauſam orare,) *ea typis prodiit Pariſiis 1509. & alibi.* Viderit ergo eam Doctiſſimus Minorum Annaliſta, legerit, contuleritque cum Theologica Sancti Thomæ Summa? Minime. Quomodo ergo & locum typorum, & annum indicet? Animadverte, Lector humaniſſime 1. antiquis omnibus librorum Nomenclatoribus, Henrico Gandavenſi, Trithemio, Geſnero, Simlero, Eyſein-

gre-

grenio, & omnium vetuſtiſſimo Nicolao Triveto in Chronico, hoc ignotum ſuiſſe, quod obtruditur, Halenſis opus. 2. Primum videri Poſſevinum, qui & Opus recenſet, & anni 1509. editionem notat, ſine loco typorum. 3. VVadingum eſſe, qui primus *Pariſienſe* prelum addidit: typographumque demum legi *Joannem Parvi* in Gallica de origine Typographiæ Hiſtoria Joannis de la Caille. Fama ſcilicet de Opere, deque Operis editione crevit eundo. 4. Poſſevinum excipientes, *Virtutum Summam* Halenſi tribuiſſe, Bellarminum, Pitſæum, & Miræum, neque Codicibus Mſs. indicatis, neque editionibus. 5. VVadingi demum ipſiſſima verba a Labbeo excepta, & a Guillelmo Cave: ut tota demum ad unum Poſſevinum fides redigatur.

Hinc aut fictitiam illud opus eſſe jam nemo non intelligit, aut ſalſo tributum Alexandro Halenſi, ſi quidem exſtet. Dupinii judicium accipe in ejuſdem Halenſis elogio: *Je ne crois pas meme qu' on lui doive attribuer la Somme des Vertus, imprimee à Paris l'an* 1509. Negotium faceſſit nullum Joannis de la Caille fides, qui ſua in Typograghiæ Hiſtoria quamplurimos libros, non omnes a ſe viſos, ipſo teſte, ſed ex variis Bibliopolarum catalogis, qui ad nundinas mitti ſolent, deſcriptos recenſet. Suppetias validiores non fert Poſſevinus, a quo ſuo in Apparatu lapſus plurimos pro humana infirmitate admiſſos notarunt Viri doctiſſimi. Commentarium *in Pſalmos* adjudicavit primum Halenſi, abjudicavitque doctior factus, ac germanum Hugonis de Sancto Charo fœtum agnovit.

II. Fuerunt etiam, qui præter *Summam quadripartitam* tribuerunt Halenſi Commentarium *in Sententiarum libros*. Sed utrumque unum eſſe, idemque opus, invicte probat Natalis Alexander, collatione facta cum duobus Bibliothecæ Pariſienſis Victorinæ Codicibus. Codex alter ipſam Halenſis *Quadripartitam Summam* exhibet, ac præterea textum Magiſtri Sententiarum: in ejusque calce hæc habentur: *Primus liber Sententiarum, ſive Summæ Theologiæ Domini Alexandri de Halis*; itemque *Tertius liber Sentêntiarum, ſeu Summæ Theologiæ, quem compoſuit Magiſter Alexander de Halis*. His Victorinis Codicibus addit *Sorbonicos*, aliosque Jacobus Echardus. Hinc compertum eſſe adnotat Natalis Alexander: „ Commentarios *in quatuor libros Sententiarum*, „ Lugduni *ſub nomine Alexandri Alenſis* excuſos anno 1515. ut refert Poſ- „ ſevinus in Apparatu, alterius Auctoris fœtum eſſe. “ Hanc ſe diligenter luſtraſſe & expendiſſe editionem, teſtatur Caſimirus Oudinus: docetque, nihil aliud in ea præſtari, niſi *Summam* ipſiſſimam *Quadripartitam* Halenſis.

III. Fuit demum, qui germanum fœtum laudati Alexandri de Hales exiſtimavit *Summam deſtructoriam vitiorum*, quæ Venetiis edita proſtat anno 1582. 4. & antea Pariſiiis per Petrum Levet expenſis Johannis Cohelens, præſati Levet, & Michaelis Morin, tertio idus Aprilis 1497. Ex hujus editionis vetuſtæ calce adnotationem profert Oudinus, quæ ſic habet: „ Inſignis notabiliſque compilatio, haud modicum cuique ſtatui con- „ ferens, omne genus vitiorum ſuis cum ſpeciebus clariſſime evidenterque „ eradicans, ob id non immerito *Deſtructorium* nuncupata, a quodam *Ale-* „ *xandro nationis Anglicæ*, & cujusdam Fabri lignarii filio, maximam ad „ Eccleſiæ utilitatem *anno Domini* 1429. collecta. “ Animadverte temporis notam, quæ præceps elidit eorum judicium, qui opus iſtud Halenſi adjudicarunt, aut adjudicandum conjecere.

Quid? quod in eadem Summa ipſe non raro citatur *S. Thomas*, & *Lyranus*, *Jacobus de Voragine*, *Joannes de Genua*, *Robertus Holkot*, *Ricardus Radulphi Armacanus*, quorum aliqui medietatem ſeculi quartidecimi transgreſſi ſunt. Addo verba, quæ Partis primæ Capite 1. *de Peccato in communi* habentur. *Peccatum iſto modo ſumptum dicitur nihil, ut dicit S. Tho-*

mas de Veritate Theologiæ Libro 3. *Capite* 3. quod eſt nempe Opuſculum falſo tributum Aquinati. Eadem Parte 1. Capite 5. locus adducitur ex ipſius Thomæ Commentario *in Sententiarum libros*, & alibi ex ipſa Theologiæ Summa. Mirum ergo non eſſet, aut fingi potuiſſe *Summam* quamdam *Virtutum*, quæ Halenſi tribueretur: aut ejus fœtum exiſtimari ſimile quodpiam opus, quod alius Auctor confecerit.

CAPUT III.

Virtutum Summam nuſpiam Halenſis pollicitus eſt. Summæ Theologicæ Quadripartitæ examen inſtituitur. Eadem manca eſt, & imperfecta: colligiturque, Summam Virtutum non elucubraſſe Halenſem.

I. AT *Summam* iſtam *Virtutum* elucubraſſe Alexandrum de Hales, inſtar *Supplementi* ad Tertiam *Summæ Quadripartitæ* Partem *conſtat*, (reponit VVadingus) *juxta ea quæ promiſit de Virtutibus eadem Tertia Parte Q.* 26. *Q.* 61. & 68. Tria hæc ſub oculos habeo loca, quæ indicantur. Factas ab Halenſi pollicitationes lego, & expendo: promiſſam ab eo *Virtutum Summam*, ab ipſa *Quadripartita Summa* diverſam, inſtar ſupplementi ad Tertiam Partem, pernego: ac ajo demum, promiſſa ſua præſtari ab Auctore, aliqua ſaltem, ſin minus omnia, in eadem *Summa Quadripartita*.

Verba, quæ locis citatis habentur, in anteceſſum profero. Quæſtionis 26. prologus eſt: „ Summa Theologicæ diſciplinæ in duobus conſiſtit, in „ *fide*, & *moribus*. Expeditis inquiſitionibus pertinentibus *ad fidem*, ut „ de Redemptore; procedendum eſt ad inquiſitiones pertinentes ad *mo*„ *res*. Ad informationem autem morum concurrunt neceſſario *leges & præ*„ *cepta*, ut oſtendentia debitum boni faciendi, & mali vitandi: *gratia*, „ *& virtutes &c.* ut præſtantia facultatem faciendi, & vitandi. Prima i„ gitur pars inquiſitionis moralis erit *de legibus & præceptis*: ſecunda *de* „ *gratia, & virtutibus*: tertia *de donis, fructibus, & beatitudinibus*. " Argumenta animadverte, de quibus acturum ſeſe pollicetur Auctor. Fidem liberare ſuam incipit ipſa in Quæſtione 26. quæ *triceſima ſexta* errante prelo numeratur, *de Lege æterna*. Promiſſa pergit præſtare Q.27. *de lege naturali*: Q.28. *de lege Moyſi generaliter*: Q.29. *de præceptis Decalogi in generali*: Q.30. *de adoratione*: Q.31. *de ſecundo præcepto Decalogi*: Q.32. *de tertio præcepto Decalogi*: Q.33. *de quarto præcepto*: Q.34. *de quinto præcepto*: Q.35. *de ſexto præcepto*: Q.36. *de ſeptimo præcepto*: Q. 37. *de octavo præcepto*: Q. 38. *de ultimis duobus præceptis*: Q. 39. *de explanatione Decalogi*. Q. 40. *de legibus judicialibus, quantum ad perſonam judicis*: Q. 41. *de perſona rei*: Q. 42. *de perſona accuſatoris*: Q. 43. *de teſtibus*: Q. 44. *de advocatis*: Q. 45. *de proceſſu judicii*: Q. 46. *de legibus permiſſionis*: Q. 47. *de legibus punitionis*. Q.48. *de præceptis judicialibus circa perſonas*: Q. 49. *de præceptis judicialibus circa poſſeſſiones*: Q. 50. *de præceptis judicialibus circa actiones*: Q. 51. *de decimis*: Q. 52. *de primitiis*: Q. 53. *de oblationibus*: Q. 54. *de cerimoniis in generali*: Q. 55. *de ratione cerimonialium &c.* Q. 56. *de numero & differentia cerimonialium*: Q. 57. *de obſervantia cerimoniarum circa immunditias*: Q. 58. *de vita Sacrificiorum legalium*: Q. 59. *de ceſſatione cerimonialium*. Datæ ab Halenſi fidei partem pleniſſime expletam jam vides.

Quæſtio ſequitur 60. *de lege & præceptis Evangelii in generali*. Prologum profero: „ Conſequens eſt, invocata Spiritus Sancti gratia, inquire„ re de lege & præceptis Evangelii, cujus inquiſitionis erit talis modus: „ ut primo quæramus in generali *de latione & conditionibus legis Evange*„ *lii*: deinde vero in ſpeciali *de præceptis, & conſiliis Evangelii*. " In hac

ipſa

ipſa Quæſtione 60. *de lege & præceptis Evangelii in generali* diſſeritur. Sexageſima prima ſequitur Quæſtio, quam ſecundo loco citat VVadingus, inſcripta, *de lege Evangelii in ſpeciali, ordinante primo motum iraſcibilem*. Quænam ſint ab Halenſi facta promiſſa, in Prologo continentur. Ejus accipe verba: „ Expletis inquiſitionibus *de lege Evangelii in generali*, „ inquirendum eſt in ſpeciali de ſanctionibus legis Evangelii. Notandum „ igitur, quod ſicut in lege Moyſi ſunt leges circa opera neceſſitatis, quæ „ ſunt in præcepto, & circa opera ſupererogationis, quæ ſunt in voto: „ ſic lex Evangelii continet duas partes, *præcepta* in operibus neceſſitatis, & *conſilia* in operibus ſupererogationis. Primo igitur inquirendum erit *de præceptis Evangelicis*, ſecundo *de conſiliis*. Item ſicut præcepta „ legis Moyſis in tres differentias diſtinguuntur, in præcepta moralia, „ judicialia, & figuralia; ita præcepta Evangelii in tribus partibus continentur. Prima pars erat Moralium, ſecunda Judicialium, tertia Sacramentalium. Ideo iſto ordine erit *de præceptis Evangelicis* inquirendum: primo *de præceptis moralibus*, ſecundo *de judicialibus*, tertio *de* „ *ſacramentalibus*. Item præcepta *moralia* Evangelii dupliciter ſunt: nam „ quædam ſunt *generalia* reſpectu omnium, ut ea quæ continentur in Sermone Domini in Monte Matth. v. vi. & vii & Lucæ v. & vi. Quædam vero ſunt *ſpecialia* perſonarum præſidentium, ut præcepta quæ dantur Apoſtolis Matth. x. & Lucæ ix. & x. Primo igitur erit inquirendum de generalibus, ſecundo de ſpecialibus ſeu particularibus. Item „ circa generalia præcepta procedet inquiſitio ſecundum ordinem Evangelicæ traditionis: in qua primo diſponuntur præcepta *ad determinationem* „ *faciendorum, & vitandorum*; conſequenter *ad ordinandam intentionem* „ faciendorum, & vitandorum. “ Hoc loco ſuprema duo capita, quæ *ad generalia legis Evangelicæ moralia præcepta* ſpectant, pluribus quas indicat, pollicetur ſe quæſtionibus illuſtraturum Halenſis: promiſſaque exponere argumenta incipit, in ipſa Quæſtione 61. in qua agitur *de lege Evangelii, in ſpeciali ordinante primo motum iraſcibilem*. Ad ſequentes procedit Auctor Quæſtiones, 62. *de præcepto Evangelico ordinante motum concupiſcibilem*. 63. *de præceptis Evangelii ordinantibus motum rationalem, & primo de prohibitione jurationis illicitæ*. 64. *de præceptis patientiæ reſpectu triplicis injuriæ*. 65. *de præcepto beneficentiæ, ſeu dationis*. 66. *de præcepto mutui*. 67. *de præcepto Caritatis*.

Ad quæſtionem 68. devenimus, quam tertio loco indicat Vvadingus, acſi polliceatur Auctor in ea, ſe *Virtutum Summam* elucubraturum, tamquam *Supplementum* ad hanc Summæ ſuæ Quadripartitæ tertiam Partem. Titulus eſt, *de præceptis ordinantibus intentionem*. Hanc nimirum promiſerat Halenſis quæſtionem in Prologo Quæſtionis 61. *Item circa generalia* „ *præcepta* legis Evangelicæ, inquiens, procedet inquiſitio ſecundum ordi- „ nem Evangelicæ traditionis: in qua primo diſponuntur præcepta *ad* „ *determinationem* faciendorum & vitandorum, conſequenter *ad ordinandam intentionem* faciendorum & vitandorum: Matth. v. *Attendite, ne* „ *juſtitiam veſtram faciatis coram hominibus*. “ Ejuſdem quæſtionis 68. prologum deſcribo: „ *Attendite, ne juſtitiam veſtram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis*. Matth. v. Hic diſponuntur præcepta *ad ordinandam intentionem* faciendorum, & vitandorum. Ordinatur autem „ tripliciter, quantum *ad rectitudinem*, quantum *ad ſimplicitatem*, & „ quantum *ad diſcretionem &c.* “ Quæ ſunt ejuſdem quæſtionis *tria Membra*, in alios Articulos tributa. In calce Articuli II. Membri III. hæc habentur: *& hoc ſufficit de præceptis*. Quæſtio ſequitur 69. *de Gratia abſolute conſiderata*. Hinc palam fit, compertumque, promiſſa varia, quæ in Prologis quæſtionum habentur, in hoc eodem Opere partim expleta

eſſe,

eſſe, non omnia: deſiderantur quippe Quæſtiones *de præceptis Evangelii ſpecialibus perſonarum præſidentium*, *de judicialibus*, *deque conſiliis*, de quibus peracturum ſe, pollicitus fuerat Halenſis in Prologo quæſtionis 60. & 61.

Sed hæc ejus promiſſa lege, & expende. Summæ alicujus *de Virtutibus*, quam inſtar *Supplementi* ad hanc tertiam partem pollicitus Halenſis fuerit, nulla mentio occurrit in locis a Vvadingo indicatis, nullum vel leviſſimum veſtigium. Varia in allatis Prologis habentur ejus promiſſa: promiſſæque illæ Quæſtiones partim pertractantur ab Auctore, partim prætermiſſæ ſunt, utpote aut morte prævento, aut aliis implicito occupationibus.

II. Neque ſolum indicatæ, ſed aliæ plures in hoc Halenſis opere lacunæ patent: ut mirum fuiſſet, doctum prudentemque Auctorem, prætermiſſis illis, tempus in alio conficiendo Opere inſtar *Supplementi*, inſumere voluiſſe. Veriſimile fuerit-ne, Summæ ſuæ Quadripartitæ *Supplementum* ſcripſiſſe Auctorem; qui potius ut idem opus continuaret & perficeret, ratio poſtulabat?

Quod ajo, diligenti demonſtrandum eſt ejusdem *Quadripartitæ Summæ* examine. De ipſa tertia Parte nondum ſubduco manum. Quæſtionis 69. prologum accipe: „ Poſt tractatum de legibus & præceptis, quæ ad co„ gnitionem cavendorum feruntur, & faciendorum; aggredientes inquiſi„ tionem de gratia & virtutibus, quæ conferunt ad eorumdem executio„ nem, adjutorium divinæ gratiæ imploramus a Deo Patre & Domino „ Jeſu Chriſto. “ Hanc *de gratia & virtutibus* pertractationem pollicetur Halenſis in Prologo quæſtionis ſextæ ſupra viceſimam. Pergit ille in Prologo quæſtionis 69. „ Modus autem inquiſitionis erit, ut imprimis *ſepa„ ratim de gratia* diſputantes, *ad virtutes* ſecundum Theologicam & ve„ ram acceptionem, *dona*, *fructus*, *beatitudines* ordine congruo procedamus. “ Acturum ſe *de donis* etiam, & *fructibus*, & *beatitudinibus* in citata Quæſtione 26. promiſerat.

Datam fidem liberat inſtituta Quæſtione 69. *de gratia abſolute conſiderata*. Q. 70. *de effectibus gratiæ*. Q. 71. *de cognitione gratiæ*. Quæſtionis 72. prologus eſt: „ Inquiſito *de gratia abſolute*, inquirendum eſt de gratia *in „ comparatione*. Sciendum igitur, quod eſt gratia perficiens, & gratia „ reficiens: gratia ſanitatis, & gratia curationis. Item gratia perficiens „ & ſanitatis ſpiritualis creat *virtutes*, *dona*, *fructus*, *& beatitudines*: „ gratia vero reficiens, ſeu curationis ægritudinis ſpiritualis, dat vim „ *Sacramentis* evangelicis, quæ ſunt medicinæ & remedia animarum. De „ *Sacramentis* vero in parte alia (ſcilicet Quarta Summæ Quadripartitæ) „ agendum eſt: *reliqua* vero præſentis ſunt negotii. “ Itaque in ipſa Quæſtione 72. *de gratia* diſſeritur *in comparatione* ad virtutes, ad dona, ad fructus, ad beatitudines: Q. 73. *de gratia datis data* generatim: Q. 74. 75. 76. *de gratia gratis data homini propter ſe*, ſcilicet *de fide informi*, *de ſpe informi*, *de timore ſervili*: Q. 77. *de gratia gratis data ad honorem Dei*, *& utilitatem proximi*.

Hactenus *de gratia ſeparatim* quæſtiones agitavit Auctor, ut ipſe in Prologo quæſtionis 69. pollicitus fuerat. Tum ſe pertractaturum pollicetur ibidem de *virtutibus ſecundum Theologicam & veram acceptionem*, *donis*, *fructibus*, *& beatitudinibus*. At in opere Quæſtio ſequitur 78. *de Fide formata*: colligiturque ex Prologo, qui præfigitur, deſiderari Quæſtionem *de virtutibus in genere*. Prologi verba ſunt: „ Poſt tractatum *de vir„ tutibus in genere*, inquirendum eſt *de ſpeciebus virtutum* ſecundum „ præaſſignatam differentiam, (ſcilicet ſecundum Theologicam & veram „ acceptionem.) “ Lacunam patentem, & hiatum habes. Sequitur Pro-

lo-

logus, quo promiſſæ ab Auctore quæſtiones *de ſpeciebus virtutum* continentur: „ Et primo agetur de Virtutibus Theologicis, quæ ſunt virtutes „ ad finem, ut *fides*, *ſpes*, *caritas &c.*: conſequenter vero de *virtutibus* „ *cardinalibus*, quæ ſunt de his quæ ſunt ad finem, ut *prudentia*, *juſti-* „ *tia*, *fortitudo*, *temperantia*. Primo ergo quæretur *de fide*, ſecundo *de* „ *ſpe*, tertio *de caritate &c.* “ Agit Auctor dicta Quæſtione 78. *de fide formata ſecundum rem, & definitionem*: Q. 79. *de objecto fidei*: Q. 80. *de ſubjecto fidei*: Q. 81. *de paſſionibus conſequentibus fidem*: Q. 82. *de articulis fidei, & Symbolis*. Hæc hujuſce Tertiæ Partis poſtrema quæſtio eſt: unde quamplures aliæ, ab Halenſi promiſſæ, deſiderantur Quæſtiones *de Spe*, *de Caritate*, *de virtutibus cardinalibus*, *de donis*, *de fructibus de beatitudinibus*.

Otium ac tempus habuerit idem Halenſis, ut in ſtudia incumberet, atque conſcribendis quæſtionibus operam daret: cur ergo patentes in ſua *Quadripartita Summa* hic & illic lacunas non expleverit, ſed opus diverſum inſtar *Supplementi* aggreſſus fuerit? Animadverte in ea Prologi in Quæſtionem 78. verba: *Poſt tractatum de Virtutibus in genere, inquirendum eſt de ſpeciebus virtutum &c.* Nimirum conſilium Auctoris erat, ut expeditis quæſtionibus de gratia ſanctificante, deque *gratia gratis data*, a Quæſtione 69. ad Quæſtionem incluſive ſeptimam & ſeptuageſimam; ad alias Quæſtiones procederet *de virtutibus in genere* primum, deinde *de ſpeciebus virtutum*. Tractatum *de virtutibus in genere* non ſcripſit ille: hinc factum, ut in Quæſt. 78. in qua de eisdem *virtutibus in genere* agendum fuerat, inquiſitio *de Fide formata* inſtituatur, quæ prima eſt *virtutum ſpecies*. Sed ea rurſum animadverte verba, a quibus exordiri *Summam Virtutum* adnotat Vvadingus: nempe, *Habito ergo de gratia gratum faciente, & gratis data ſermone, conſequenter dicendum eſt de Virtute*. Jam pronum erit conjicere, cuidam fortaſſe, qui prætermiſſam ab Halenſi quæſtionem *de Virtute in genere* obſervabat, incidiſſe in mentem, ut eo ſcripto Prologo modum indicaret, lacunas *Quadripartitæ Summæ* explendi, quin illud tamen ſupplementum ſcriptum editumque umquam fuerit. Illud utique haud ſcripſit, aut ſcribere cogitavit Alexander de Hales.

Ad alias *Quadripartitæ Summæ* partes, *Primam*, *Secundam*, & *Quartam* progredior, ut inito examine innoteſcat, num eas perfectas completaſque elucubraverit Alexander de Hales, an imperfectas & abruptas lacunis reliquerit? Quo caſu quærendum foret, an deficientes quæſtiones in illa *Virtutum*, quæ obtruditur *Summa*, ſuppleverit omnes Halenſis, an aliquas? Primam Partem examine verſo, eamque integram deprehendo. Agit ipſa de Deo uno, ejuſque attributis, deque Sanctiſſima Trinitate: abſolviturque in editione Norimbergenſi 1481. 1482. f. qua utor, quæſtionibus quatuor ſupra ſeptuaginta.

Alterius partis Prologum profero: „ Completis Tractatibus de his, quæ „ pertinent *ad ſpeculationem Dei*, qui eſt factor omnis creaturæ; ſequitur „ Tractatus de his, quæ pertinent *ad conſiderationem creaturæ*. Et primo „ de his, quæ pertinent ad ipſam creaturam, *in quantum eſt creatura*: „ deinde de his, quæ pertinent *ad lapſum*, ſive *deteriorationem ejuſdem*: „ tertio ſequitur Tractatus *de reparatione*. “ Duo priora, quæ proferuntur ampliſſima argumenta, in hac Secunda Parte inſtitutis de more quæſtionibus illuſtrantur.

Quæſtiones porro numerantur novem ſupra nonaginta, quibus agit Auctor de creatura, *in quantum eſt creatura*. In centeſima, quæ ſequitur, incipit agere *de lapſu*, ſive *deterioratione creaturæ*. Prologus eſt: „ Adjuvante gratia Jeſu Chriſti, poſt conſiderationem eorum, quæ

„ per-

„ pertinent ad creaturam, *inquantum eſt creatura;* procedendum eſt ad „ conſiderationem eorum, quæ pertinent *ad lapſum*, ſive *ad deteriorationem ejusdem*. Et quia deteriorativum creaturæ eſt *malum & peccatum*, „ quærendum eſt *de malo & peccato &c.* " Malum ergo, peccatumque generatim acceptum, tum ſingulas peccatorum ſpecies, ac vitia quæque, conſueto *Quæſtionum*, & *Membrorum*, & *Articulorum* ordine ſervato, exponit ac declarat. Poſtrema numeratur Quæſtio *centeſima octogeſima nona:* ejuſque ex Prologo compertum fit, mancam eſſe, & imperfectam hanc alteram *Quadripartitæ Summæ* partem. Laudati prologi verba ſunt: „ Dictum eſt ſupra de criminibus, quæ *committuntur in Deum;* conſequenter dicendum eſt de his, quæ *committuntur in proximum*. In quibusdam „ autem læditur proximus *in mente*, ut *ſcandalum:* in quibusdam læditur „ *in corpore*, ſicut eſt *homicidium*, & quæ ſunt illius generis ſicut, ſunt „ *duellum*, & *tirocinium*. Aliquando vero læditur *in poſſeſſione*, ſicut eſt „ in *rapina*, & *uſura*, & in *fraudulento contractu*, & *furto*. Primo autem „ dicendum eſt *de ſcandalo*. " Quo de vitio, peccatoque in ipſa diſſeritur *centeſima octogeſima nona* quæſtione: aliæque deſiderantur Quæſtiones omnes, in quibus agendum fuerat de *homicidio*, *duello*, *tirocinio*, deque *rapina*, *uſura*, *fraudulento contractu*, & *furto*.

Tertiam partem jam accurato verſavimus examine, pluresque in ea deprehendimus lacunas. Addendum eſt, prolixiorem primo loco Prologum occurrere: tum Quæſtionem primam proponi cum Prologo brevi, in quo ipſa Quæſtio in *Membra*, & hæc in *Articulos* dividuntur. Prologus hujuſmodi prolixior proſtat nullus in prima parte, nec in altera. Utraque initium ab quæſtione prima ducit, cui brevis alter præfigitur Prologus cum *Membrorum*, & *Articulorum* partitione. Hic non abs re fuerit, ſi conjectemus, & hunc eſſe Theologicæ hujuſce Summæ quempiam defectum. Prolixiorem ipſum Prologum deſcribo: „.... Inquiſitio igitur catholica de his, quæ pertinent ad fidem, quadripartita eſt. Prima pars „ pertinet ad cognitionem *Subſtantiæ divinæ Trinitatis*, & *unitatis:* ſecunda *ad opera divinæ conditionis:* tertia *ad perſonam Salvatoris* in natura divinitatis, & natura humanitatis: quarta vero pertinet *ad Sacramenta ſalutis*, & *opera futuræ glorificationis*. Pertractatis igitur *duabus primis partibus*, pertinentibus *ad fidem conditoris;* nunc accedendum eſt ad inquiſitionem eorum, quæ pertinent *ad fidem Salvatoris*. Et „ primo circa *perſonam filii Dei*, qui eſt caput noſtræ ſalutis per aſſumptionem noſtræ humanitatis: deinde vero circa *Sacramenta noſtræ ſalutis*, & *opera glorificationis*.... Adjuvante igitur ſua gratia, hoc ordine „ proſequemur: primo *de Incarnatione*, & *aſſumptione:* ſecundo *de conceptione*, & *nativitate:* tertio *de gratia*, *ſcientia*, & *poteſtate ejus:* quarto „ *de merito*, & *voluntate:* quinto *de paſſione*, & *morte:* ſexto *de deſcenſu* „ *ad inferos*, & *reſurrectione:* ſeptimo *de aſcenſione ad cælos*, & *ad dexteram Patris ſeſſione:* octavo *de adventu ad judicium Dei & hominis Jeſu* „ *Chriſti*. " Hæc porro, quæ ad hominis reparationem pertinent octo capita, quinque & viginti Quæſtionibus enarrantur accuratiſſime ab Auctore. Quæſtio ſequitur 26. cujus examen, ſequiorumque, tum hocce numero, tum ſuperiore initum eſt.

Quarta demum ſuccedit pars, in qua, prætermiſſo Prologo prolixiore, ab ipſa Quæſtione prima initium ſumitur. Brevi, qui præfigitur, Prologo hæc habentur: „ Dictum eſt ſupra (Tertia Parte) *de Redemptore*, „ qui eſt *per gratiam* redemptor: nunc dicendum eſt de reparatione. Reparatio autem, quædam eſt *per gratiam imperfectam:* quædam vero *per* „ *gratiam perfectam*, *ſive conſummatam*. Primo igitur tangitur de prima „ reparatione, ſecundo de ſecunda. Reparatio per gratiam imperfectam

„ eſt

,, eſt illa , quæ fit *per gratiam Sacramentorum* , ad quam procedendum ,, eſt . " Quæſtiones numerantur quatuordecim ſupra centum: quibus late diſſerit Halenſis *de Sacramentis in genere*, deque Sacramentis *legis naturæ* , & *legis ſcriptæ* uſque ad octavam excluſive quæſtionem. Ipſa quæſtione 8. agitur *de Sacramentis legis Evangelicæ in genere*: tum *de Baptiſmo* uſque ad quæſtionem 24.: *de Confirmatione* ad 29. de *Eucbariſtia* ad 54. Quæ ſequuntur reliquæ Quæſtiones inſumuntur omnes in exponendo Sacramento *Pœnitentiæ*. Quæſtionis 84. prologus eſt: ,, Dicto de duabus ,, partibus pœnitentiæ, ſcilicet *contritione*, & *confeſſione*; ſequitur tertia pars, ,, ſcilicet *de ſatisfactione*. Circa quam ſic proceditur. Primo agitur *de* ,, *ſatisfactione in communi*: ſecundo *in ſpeciali*, ſcilicet de partibus illius; ,, ſcilicet *oratione*, *jejunio*, & *eleemoſyna*. " De hac ſatisfactionis parte, videlicet *eleemoſyna*, agit Auctor in poſtrema quartæ partis Quæſtione: unde perſpicue innoteſcit; & hanc Partem quartam *Summæ Quadripartitæ* imperfectam eſſe , incompletamque . Deſiderantur quippe Quæſtiones *de Extrema unctione*, *de Ordine*, *de Matrimonio*: itemque deſunt aliæ *de operibus futuræ glorificationis*, de quibus in hac Parte quarta ſe pertractaturum, pollicentem habemus Halenſem in prolixiore Prologo , qui Tertiæ Parti præfixus proſtat.

III. Quænam ſit Quadripartita Alexandri de Hales Theologica Summa, jam tenes Lector humaniſſime. Manca illa eſt, imperfecta: habentque lacunas plurimas Secunda, Tertia, & Quarta Pars. An fuerit veriſimile, Halenſem incompletum hoc Opus relinquere voluiſſe, operamque locaſſe ſuam, ut opus diverſum ſub titulo *Summæ Virtutum* elucubraret, ipſumque conficere tamquam *Supplementum* quoddam vellet? In ipſa Tertia Parte lacunæ duæ ingentes patent: altera poſt Quæſtionem 68. ubi agendum Halenſi fuerat *de præceptis Evangelii ſpecialibus perſonarum præſidentium*, *de præceptis ejuſdem Evangelii judicialibus*, *deque conſiliis*: altera poſt Quæſtionem 82. quam juxta Auctoris promiſſa excipere Quæſtiones debuerant *de ſpe formata*, *de caritate*, *de virtutibus cardinalibus* , *de donis*, *de fructibus*, *de beatitudinibus* . An lacunas iſtas omnes expleat Summa illa, quæ obtruditur, *de Virtutibus?* Cur ergo prima Prologi ejus verba deſcribuntur, *Habito ergo de gratia gratum faciente*, & *gratis data ſermone*, *conſequenter dicendum eſt de Virtute?* Hæc alteram tantum, non priorem lacunam ſpectant. Nos porro doceant , quænam ſint illæ Quæſtiones, quæ in *Summa Virtutum* pertractantur? An de virtutibus *ſecundum Theologicam & veram acceptionem*, ut ipſe ait Halenſis 3. par. quæſt. 96. in Prologo? An etiam ſecundum Philoſophicam acceptionem diſſerat? An argumenta illuſtret, quæ pertinent *ad dona*, *ad fructus* , *ad beatitudines?* An *de ſpe formata* diſſerat , deque *caritate Dei*, & erga proximum? An quæſtiones *de fide formata*, quæ in *Summæ Quadripartitæ* Tertia parte numerantur 78. 79. 80. 81 & 82. prætermittat Auctor in ſua *Virtutum Summa*, an eaſdem novis curis pertractet? Hactenus vero hæc, & alia id genus fruſtra perquiſita.

Digitized by Google

CAPUT IV.

Num Summæ prædictæ Theologicæ lacunas expleverit Guillelmus de Melitona? Plagium omne ab Aquinate removetur. Hunc in Schola Alexandri Halenſis auditorem fuiſſe, refellitur.

I. NOndum ſatis. Morte præventum Halenſem reliquiſſe imperfectam *Summam Quadripartitam*, paſſim fatetur Vvadingus. Hæc inſuper narrat ad Annum 1257. num. 8. ubi de Guillelmo de Melitona, Fratrum Minorum alumno, ſermonem habet: „ Guillelmus de Militona, qui *Summam Theologicam* Alexandri Halenſis, ob Auctoris mortem imperfectam, abſolvit, ita hortante Alexandro (IV.) Pontifice, & ſcribente „ anno I. ſui Pontificatus (Chriſti 1255.) ad Franciæ Miniſtrum, ut hic „ Doctiſſimo Viro adjudicaret alios, qui in tanto opere ei adlaborarent. “

Diploma Pontificium, quod Vvadingus non profert in lucem, inventum a ſe *in Sorbona ad caput cujuſdam Codicis Summæ Alenſis*, luci publicæ tradidit Jacobus Echardus in Adnotationibus ad Elogium Sancti Thomæ. Excerpta nonnulla hoc loco deſcribo. *Alexander Epiſcopus Servus Servorum Dei, Dilecto Filio Miniſtro Fratrum Ordinis Minorum in Francia, ſalutem & Apoſtolicam benedictionem.* Quadripartitam Summam Halenſis præconio exornat Pontifex: „ Laborioſi operis ſanctum aggrediendo propoſitum ſuper Quæſtionibus Theologicis, utiliorem utique, quam „ prolixam molitus eſt *Summam*, profectibus in lege Domini ſtudere volentium compendioſius profuturam. “ Sed illam, inquit, imperfectam ab Auctore relictam, utpote morte prævento: „ Deo ejuſdem Fratris „ (Alexandri de Hales) laboribus finem, antequam ſuſcepti Operis dietam perficeret, imponente.... perfectæ pietatis imperfectus manſit labor. “ Hinc laudato Miniſtro injungit: „ ut de conſilio diſcretorum „ Fratrum ſtudentium, ad perfectionem *ejuſdem Summæ*, neceſſarios pro „ numero & idoneos pro merito convocet Pariſius.... fratres: quibus ex „ parte noſtra (ait) in remiſſionem injungas peccaminum, & ad ſuorum „ cumulum meritorum, ut Dilecto Filio Fratri *Guillelmo de Milletona*, „ huic ſollicitudini deputato, ſedulo aſſiſtentes, ipſumque ac ſe mutuo „ adjuvantes, ſine dilationis diſpendio, prædictæ *Summæ* opus fideliter „ exequantur. Datum Anagniæ v. Kal. Auguſti, Pontificatus noſtri anno II. “ ideſt die 28. Julii, anno æræ vulgaris 1256. cum Alexander IV. electus in Pontificem fuerit die 21. Decembris 1254. Aut diverſum eſt Diploma Pontificium, quod anno 1. Pontificatus datum memorat Vvadingus, aut errat certe in Diplomatis anno efferendo.

II. *Ut perfecit opus*, (verba ſunt Vvadingi loco citato,) *a ſeptuaginta duobus Magiſtris Pariſienſibus commendatum, & ſigillis appoſitis comprobatum, Pontifex etiam ſuo Diplomate confirmavit.* Opus eſſet, ut documentis in medium prolatis hæc innoteſcerent, quæ narrat Doctiſſimus Minorum Annaliſta. Interim vero teſtatur, *quadripartitam* Halenſis *Theologicam Summam* a Guillelmo de Melitona, & conſodalibus *perfectam* fuiſſe, *abſolutam*, ſuppletamque: & hocce ſupplementum a Magiſtris Pariſienſibus *comprobatum*, confirmatumque a Pontifice. Res ita fuerit. Jam ſequitur, *Summam* illam *Virtutum*, quam inſtar *Supplementi Tertiæ Partis* confecerit ipſæ Halenſis, adhibitam fuiſſe a Guillelmo de Melitona, eamque totam inter quæſtiones ejuſdem Tertiæ Partis repoſitam. Si namque eam elucubraverit inſtar *Supplementi* Halenſis, cur inſuper eamdem habere, ac prætermittere voluiſſet Melitona? Quod ſi in eadem Summæ tertia par-

parte contineatur inſerta *Summa* illa *Virtutum*; cur *Secundam* partem ſuæ *Secundæ* non acceperit Thomas ex ipſa Quadripartita Summa, ut ais, ſed ex Summa Virtutum? Perinde foret & Summam eamdem proferre, ac Tertiæ prædictæ partis Quæſtiones deſignare, ut plagium Divi Thomæ evinceretur. At neutrum hactenus præſtitum, nec præſtari umquam poterit.

Atqui vero *Summa* eadem *Quadripartita* typis prodiit numquam perfecta, & abſoluta: patentibuſque lacunis, quas indicavimus, abruptæ proſtant editiones, quæ hactenus curatæ ſunt anno 1481. & 1482. & anno 1575. & 1576. & demum anno 1622. prima Norimbergenſis, altera Veneta, ac tertia Colonienſis. Hinc argumentum redit, quod evincit, fictitium opus eſſe illam *Virtutum Summam*, quæ ab Halenſi inſtar *Supplementi Tertiæ Partis* elucubrata dicitur. Si namque otium fuerit ipſi, quod in ſcribendis libris inſumeret, ipſam ſine dubio *Summæ Quadripartitæ* ſeriem hiulcam, & abruptam continuaſſet, & explevisſet: novum opus, diverſumque molitus non eſſet. Quod poſtremo, ſi alicubi aut typis editum, aut manuſcriptum reperiatur, in lucem proferri poſtulamus, ut cum *Summa Theologica* Sancti Thomæ, ejuſque potiſſimum *Secunda Secundæ* conferatur. Nondum comparuit illud, neque poterit umquam exhiberi, niſi fortaſſe eo audaciæ proceſſerit quiſpiam, ut ipſam *Secundam Secundæ* Sancti Thomæ verbotenus deſcribat, eamque ſub Doctoris Halenſis nomine, appoſito *Summæ Virtutum* titulo, edi curet.

Sive ergo mancam & imperfectam *Quadripartitam Summam* Halenſis abſolverit Guillelmus de Melitona, ſive injunctum perficere non potuerit ſupplementum; de plagio accuſari Thomas Aquinas, niſi per ſummam injuriam, non poteſt. Caſimirus Oudinus in elogio ipſius Melitonæ ad Annum 1240. ſic habet: „ Illud autem Guillelmi de Militona *Supplementum* impreſſum eſt cum ipſa *Summa* (quadripartita) ſeu Commentario „ Alexandri Halenſis, Lugduni annis 1515. & 1516. Tomis 4. in 4. apud „ Antonium Koberger, ut in *Alexandro Halenſi* ſupra diximus. “ Animadverſionem ejus, quæ in Elogio Alexandri Halenſis legitur, integram profero: „ In Bibliotheca Sancti Germani de Pratis Pariſienſi, ob ſuas „ antiquas editiones celebri, habetur hæc editio facta *Lugduni* anno 1515. „ & anno 1516. apud *Antonium Koberger*: eaque eſt ipſa *Summa* ſub nomine „ *Alexandri Halenſis* ſæpius impreſſa, ut Norimbergæ 1482. fol. Venetiis 1576. „ fol. Coloniæ 1622. unde patet evidenter, nec manuſcriptum inveniri *Commentarium in quatuor libros Sententiarum* Alexandri Halenſis, nec im„ preſſum ullibi, quod ab ipſa ejus *Summa* (quadripartita) diſtinctum „ probari poſſit. “ Sorbonici quidem, & Victorini Codices Pariſienſes adſervantur, in quibus ipſa *Quadripartita Summa* exhibetur, ac præterea *Textus Magiſtri Sententiarum*. An iſtud ſolum fuerit ſupplementum, quod Melitona confecerit?

Eidem Melitonæ, conjectatur Natalis Alexander tribuendam potius fore *Summam Virtutum*, ſi quidem uſpiam eadem exſtet, quam Alexandro de Hales: indeque veriſimilius eſſe colligit, Guillelmum de Melitona *Summam Virtutum* accepiſſe ex *Secunda Secundæ* Sancti Thomæ, quam iſtum ex illo quidpiam mutuatum eſſe. Neutrum conjecerim ego. Summæ ſuæ *tres partes*, Primam, Secundam, & quæ *Secunda Secundæ* appellari ſolet, *ſcripſit* Aquinas *tempore hujus Pontificis* (Clementis IV. ad Summum Pontificatum die 5. Februarii anno 1265. evecti,) *& ſequentis vacationis*, ad annum uſque 1271. quo Gregorius X. cum abſens foret, electus fuit die 1. Septembris, vel etiam uſque ad annum inſequentem 1272. quo diademate ſacro die 27. Martii redimitus eſt, ut Ptolomæus Lucenſis diſerte notat. Atqui vero Guillemum de Melitona ante annum

1248. floruiſſe, vitaque mortali migraſſe circa annum 1260. documenta docent, quæ afferunt Vvadingus, & Echardus. Viro ſuæ ætatis clariſſimo poſtillas ſive Commentarios tribuit Poſſevinus *in Pentateuchum*, *in duodecim Prophetas*, *in Epiſtolam ad Hebræos*, ac *Sermones in Evangelia*. Commentationes *in Cantica Canticorum*, *& ſuper Eccleſiaſticum* addit Echardus, qui Virum celeberrimum reſtituendum Ordini Fratrum Minorum lubens agnoſcit, & candide fatetur. Poſtillas denique Caſimirus Oudinus addit *in Eccleſiaſtem*, & *in Sapientiam Salomonis*. At *Virtutum Summam*, de qua agimus, nemo unus eſt, qui pro Melitonæ fœtu habuerit.

Quæ demum omnia, totidem validiſſima puto argumenta, ut fictitia demum evincatur eadem *numma virtutum*. Cæteroqui vero in germano Opere ſuo, ſcilicet *in Summa Quadripartita*, tametſi manco & incompleto, de pluribus egiſſe virtutibus Alexandrum de Hales, certo conſtat ex illo Quæſtionum elencho, quem hactenus data occaſione dedimus. Diſſerit quippe *de fide informi*, deque *fide formata*, *de ſpe informi*, *de timore ſervili*, *de ſcandalo*, *de oratione*, *de jejunio*. Easdem movet, verſatque Thomas quæſtiones in Secunda Secundæ, Quæſt. 1. *de Fide*, Quæſt. 17. *de Spe*, Quæſt. 19. *de Timore*, Quæſt. 32. *de eleemoſyna*, Quæſt. 43. *de ſcandalo*, Quæſt. 83. *de Oratione*, Quæſt. 147. *de jejunio*. Utroque in Auctore ſi prædictæ diligentius conferantur Quæſtiones, nihil ſane in Thoma deprehenditur, quod *verbotenus* corraſum fuerit ex Halenſi: ipſæque Quæſtiones neque reſolutione, neque rationibus, neque argumentis, neque reſponſionibus, neque demum ſtylo conveniunt.

III. Diſpendium operæ poſtremo loco non fuerit, ſi decantatam illam noſtri Sanctiſſimi Aquinatis diſciplinam ſub Alexandri Halenſis Magiſterio paucis expendam. *Neſcio quid hoc opprobii ſecum ferat*, (ait VVadingus ad Annum MCCXLIV. numero XXIV.) *Divum Thomam Alenſis diſcipulum fuiſſe*? Nihil neque nos contumelioſum, & injurium Sancto Thomæ Aquinati in hac cum ipſo VVadingo videmus, quæ ſub Halenſi Magiſtro diſciplina decantatur. Quæſtionem facti verſamus, in qua veritas quærenda eſt, ne in errorem veritati injurium minus conſulti, imprudenteſque incidamus.

Suſpenſæ ad ejus (Halenſis) *memoriam ab antiquo Tabellæ*, (pergit Clariſſimus Minorum Annaliſta,) *hoc inter reliqua inſcribitur diſtichon*:

Quo duce præmonitus in prælia Divus Aquinas,
Quotquot & uſque legis fortius arma gerunt.

Hoc ipſum præfert ejuſdem Doctoris imago quædam vetuſtate exeſa, ad introitum Capituli Conventus Pariſienſis depicta, in qua Divus Bonaventura, ac Sanctus Thomas docentis Magiſtri verba excipiunt. Scilicet & fabulas canunt parietes. Epitaphium Halenſis primo ejus lapidi ſepulcrali inſcriptum, mutilum hactenus editum, integrum profert Jacobus Echardus, deſcriptum ex Codice MS. ſeculi tertiidecimi in Bibliotheca Sorbonica adſervato fol. magn. membran. qui eſt altera pars *Summæ Quadripartitæ* Halenſis. Verba ſunt: „ In tumba, quæ de directo diſtat per unam tum„ bam ab introitu chori Eccleſiæ FF. Minorum Pariſius, hæc ſcribuntur. „ In tabernaculo capitis Imaginis ſculptæ in dicta tumba ſcribitur: *Hic* „ *jacet Frater Alexander de Hales, qui obiit anno Domini MCCXLV. XII.* „ *Kalendas Septembris*. In circuitu dictæ tumbæ ſcribuntur in verſus: „ *Gloria Doctorum, decus & flos Philoſophorum &c.* " ut apud VVadingum. In his carminibus tirocinii ab Aquinate poſiti ſub Magiſtro Halenſi mentio nulla: unde evincitur, tum aliam ſuperiorem elegiam ad mu-

murum appenſam, tùm imaginem ad introitum Capituli depictam, novitias eſſe, ut infert Echardus, antiquis incognitas, nulliusque momenti.

Quod ſumi ſolet ex chronographia Halenſis, & Thomæ argumentum, his eludere verbis VVadingus nititur num. xxviii. „ Nam & Pariſios „ ſtudiorum gratia miſſum fuiſſe præclarum juvenem, non eſt ambigen„ dum. Nec ita mature inde profectus; ſed poſtquam in Curiam accerſi„ tus, oblatam Caſſinenſis Monaſterii adminiſtrationem renuit, & clam „ Curia dilapſus aufugit primum Coloniam, ut Auctor eſt Cantipratanus, „ qui tum vixit, & Thomam cognovit. Potuit ergo Alexandrum audi„ viſſe, quamdiu Pariſiis degit, illo ſuperſtite. Nec refert, ſi diu, ſi pa„ rum, modo in Scholis diſcendi ſtudio, Alexandrum conveniens audi„ vit. “ Plura ſunt animadverſione digna. Ac primo verba illa, *Nec refert ſi diu, ſi parum*, mihi videntur VVadingum exhibere pro ingenii acumine ſubdubitantem de illa Aquinatis ſub Halenſi Magiſtro diſciplina. Cur enim eam decantari oportuiſſet, tametſi probari & evinci poſſet, Thomam aliqua vice Magiſtrum Halenſem in Scholis docentem audiviſſe, non ſtudii gratia, ſed virum in Academia Pariſienſi celeberrimum cognoſcendi deſiderio? Mirum eſt, ab eodem VVadingo in ſolutione argumenti, quod Thomæ Chronographiam ſpectat, unum laudari Cantipratenſem, diligentioribus & ſynchronis prætermiſſis teſtibus, Ptolomæo Lucenſi, & Guillelmo de Tocco. Menda, quibus inquinata eſt narratio Cantipratani, protulimus omnia in Diſſertatione *adverſus Monachatum Benedictinum Sancti Thomæ*, Capite vi. num. ii. ubi oſtendimus, a veritate ipſum abludere, dum narrat 1. Aquinatem de Romanorum partibus veniſſe *Bononiam*. 2. Dominicanam veſtem Bononiæ indutum, *ibidem* aliquandiu ſubſtitiſſe. 3. in Curiam ſemel, & iterum *per litteras Apoſtolicas* vocatum, eoque profectum eſſe. 4. Dignitatibus Eccleſiaſticis a Pontifice oblatis inſigniri nolentem, tunc a germanis Fratribus *furtim raptum*, & in carcerem detruſum. 5. E Curia demum ſecunda vice *clam prolapſum*, Coloniam Agripinam profectum eſſe. Ad ipſam Abbatiæ Caſſinenſis oblationem quod attinet, ſi fides quidem adhibenda eſt, ad annum 1248. vel inſequentem referri commode eam poſſe, loco citato haud levibus conjecturis confecimus.

In eadem Diſſertatione Capite ix. num. i. ingreſſum Thomæ in Ordinem Fratrum Prædicatorum, capturam ejuſdem ac detentionem in carcere per biennium ſaltem incompletum, egreſſumque demum e carcere, libertatemque ipſi donatam, eo temporis intervallo concludi, quod ab anno cadente 1243. excurrit ad annum 1245. ineuntem, non conjecturis, verum perſpicuis argumentis demonſtravimus. Atqui vero, fune demiſſo e carcere Thoma, *ſtatim animalia ſunt parata*, (Ptolomæi Lucenſis verba ſunt in Hiſt. Eccl. Lib. xxii. Cap. xxi.) *ad ipſum deducendum Romam. Inde vadit Coloniam ad Fratrem Albertum, ubi multo tempore fuit*. Verba etiam refero Guillelmi de Tocco Capite iii. apud Bollandi Continuatores inquientis: *Poſtquam vero Frater Thomas, ſicut divinitus Ordini deditus, ſic fuit divinitus reſtitutus... Fratres ſui ipſum Romam, ad Capitulum generale miſerunt, in quo provideretur ei propter ſpem futuri profectus in proximo de ſtudio generali*. Ut minus accurata hæc narratio redigi ad veritatem queat; animadverte, Comitia Ordinis generalia *anno* 1243. habita fuiſſe *Pariſiis* die 31. Maji: *anno* 1244. *Bononiæ* 22. Maji: *anno* 1245. *Coloniæ* 4. Junii. Unde Guillelmi de Tocco verba ſic intellige, ut Aquinas *Romam* miſſus fuerit, indeque *ad Capitulum generale* celebrandum *Coloniæ* eo anno 1245. in quo de *ſtudio generali eidem provideretur*. Ita factum: *cum* enim *Joannes Theutonicus Magiſter Ordinis* (pergit referre Guillelmus de Tocco) *ipſum in cariſſimum in Chriſto filium ſuſcepiſſet, duxit eum Pariſios*,

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

ſios, & *deinde Coloniam*, ubi Fratri Alberto tunc florenti erudiendus traditur. Pariſinum iter ſilet Ptolomæus de Luca: diſerte memorat illud Guillelmus de Tocco. Nempe, cum vix ibi commoratus fuerit Thomas, iterque ſuum Coloniam cum Magiſtro Generali continuo profeciſſet; Pariſinam illam neque memorandam duxit Ptolomæus Lucenſis profectionem.

Quæ demum accuratiſſima chronographia ſatis evincit, neque *diu*, neque *parum*, Thomam noſtrum *in Scholis*, *diſcendi ſtudio*, Alexandrum Halenſem *audiviſſe*: quem ſcilicet ipſo *anno* 1245. vita migraſſe, fatetur VVadingus, die XII. *Kalendas Septembris*, ſeu die 21. Auguſti, ut in ſuperiore legimus Epitaphio, quod Echardus in lucem protulit; cum Thomas jam Coloniam perveniſſet ante *diem* 4. *Junii*, quo Comitia Ordinis Generalia Joannes Theutonicus celebravit. Quid? quod eodem nec anno 1245. neque ſuperiore aliquo poſt annum 1238. tempore, publicis præfuiſſe Scholis Alexandrum Halenſem, Echardi ſententia eſt, quam alii expendant. Ipſum conſule in Notis ad Sancti Thomæ elogium, & Natalem Alexandrum in Opuſculo hac de re edito, egregie differentes.

Ego Doctori Angelico (iterum VVadingus numero XXV.) *nihil in hoc derogatum eſſe video*, *ſi jam ſenem juvenis audivit*, *quem ſenex præ reliquis aſſumpſit imitandum*, & *ſequendum*. Priorem facti quæſtionem jam ſolutam, diremptamque puto. Quod additur, ad examen vocent alii: num ſcilicet ita *Halenſem ſequutus* & *imitatus fuerit S.* Thomas, ut ipſum etiam ſuperaverit, *Theologiam parturiendo* (verbis utor Natalis Alexandri) *Summamque ſcribendo*, *cujus ab ordine*, *methodo*, *ſublimitate*, *nitore*, *ſtylo eruditione*, *ratiocinandi vi*, *Summa Doctoris Halenſis toto cælo diſtet*.

IN-

INDEX
QUAESTIONUM, ET ARTICULORUM
Quæ in hoc volumine continentur.

SECUNDAE SECUNDAE PARTIS SUMMAE THEOLOGICAE

QUAESTIO CI.

De pietate.

1. *AD quos pietas ſe extendat.*
2 *quid per pietatem aliquibus exhibeatur.*
3 *utrum pietas ſit ſpecialis virtus.*
4 *utrum religionis obtentu ſit pietatis officium prætermittendum.*

QUAESTIO CII.

De obſervantia.

1 *utrum obſervantia ſit ſpecialis virtus ab aliis diſtincta.*
2 *quid ſit obſervantia.*
3 *utrum obſervantia ſit potior virtus quam pietas.*

QUAESTIO CIII.

De dulia, quæ eſt prima pars obſervantiæ.

1 *utrum honor ſit aliquid ſpiritale, vel corporale.*
2 *utrum honor debeatur ſolis ſuperioribus.*
3 *utrum dulia, cuius eſt exhibere honorem, vel cultum ſuperioribus, ſit ſpecialis virtus a latria diſtincta.*
4 *utrum dulia per ſpecies diſtinguatur.*

QUAESTIO CIV.

De obedientia, quæ eſt pars obſervantiæ.

1 *utrum homo debeat homini obedire.*
2 *utrum obedientia ſit ſpecialis virtus.*
3 *utrum obedientia ſit maxima virtutum.*
4 *utrum Deo ſit in omnibus obediendum.*
5 *utrum ſubditi ſuis Prælatis teneantur in omnibus obedire.*
6 *utrum fideles teneantur poteſtatibus ſæcularibus obedire.*

QUAESTIO CV.

De inobedientia.

1 *utrum inobedientia ſit peccatum mortale.*
2 *utrum inobedientia ſit graviſſimum peccatorum.*

QUAESTIO CVI.

De gratia, ſive gratitudine.

1 *utrum gratia ſit ſpecialis virtus ab aliis diſtincta.*
2 *utrum innocens teneatur ad maiores gratiarum actiones Deo quam pœnitens.*
3 *utrum homo teneatur ſemper ad gratias beneficiis humanis reddendas.*
4 *utrum retributio gratiarum ſit differenda.*
5 *utrum ſit menſuranda ſecundum acceptum beneficium, vel ſecundum dantis affectum.*
6 *utrum oporteat aliquid maius rependere.*

QUAESTIO CVII.

De ingratitudine.

1 *utrum ingratitudo ſit peccatum.*
2 *utrum ſit peccatum ſpeciale.*
3 *utrum omnis ingratitudo ſit peccatum mortale.*
4 *utrum ingratis ſint beneficia ſubtrahenda.*

QUAESTIO CVIII.

De vindicatione.

1 *utrum vindicatio ſit licita.*
2 *utrum ſit ſpecialis virtus.*
3 *de modo vindicandi.*
4 *in quos ſit vindicta exercenda.*

QUAESTIO CIX.

De veritate.

1 *utrum veritas ſit virtus.*

2 utrum

2 *utrum ſit ſpecialis virtus.*
3 *utrum ſit pars iuſtitiæ.*
4 *utrum magis declinet in minus.*

QUAESTIO CX.

De mendacio, quod eſt vitium veritati oppoſitum.

1 *utrum mendacium ſemper opponatur veritati quaſi continens falſitatem.*
2 *de ſpeciebus mendacii.*
3 *utrum mendacium ſemper ſit peccatum.*
4 *utrum ſemper ſit peccatum mortale.*

QUAESTIO CXI.

De ſimulatione, & hypocriſi.

1 *utrum omnis ſimulatio ſit peccatum mortale.*
2 *utrum hypocriſis ſit ſimulatio.*
3 *utrum hypocriſis opponatur veritati.*
4 *utrum ſit peccatum mortale.*

QUAESTIO CXII.

De iactantia.

1 *cui virtuti opponatur.*
2 *utrum ſit peccatum mortale.*

QUAESTIO CXIII.

De ironia.

1 *utrum ironia ſit peccatum.*
2 *utrum ſit minus peccatum quam iactantia.*

QUAESTIO CXIV.

De amicitia, quæ affabilitas dicitur.

1 *utrum ſit ſpecialis virtus.*
2 *utrum ſit pars iuſtitiæ.*

QUAESTIO CXV.

De adulatione.

1 *utrum adulatio ſit peccatum.*
2 *utrum ſit peccatum mortale.*

QUAESTIO CXVI.

De litigio.

1 *utrum opponatur virtuti amicitiæ.*
2 *utrum ſit maius peccatum, quam adulatio.*

QUAESTIO CXVII.

De liberalitate.

1 *utrum liberalitas ſit virtus.*
2 *qua ſit eius materia.*
3 *quis ſit eius actus.*
4 *utrum magis pertineat ad liberalem dare quam accipere.*
5 *utrum liberalitas ſit pars iuſtitiæ.*
6 *utrum liberalitas ſit maxima virtutum.*

QUAESTIO CXVIII.

De vitiis quæ opponuntur liberalitati, & primo de avaritia.

1 *utrum avaritia ſit peccatum.*
2 *utrum ſit ſpeciale peccatum.*
3 *cui virtuti opponatur utrum ſcilicet liberalitati.*
4 *utrum ſit peccatum mortale.*
5 *utrum ſit graviſſimum peccatorum.*
6 *utrum ſit peccatum carnale, vel ſpirituale.*
7 *utrum ſit vitium capitale.*
8 *de filiabus eius.*

QUAESTIO CXIX.

De prodigalitate.

1 *utrum opponatur avaritiæ.*
2 *utrum ſit peccatum.*
4 *utrum ſit gravius peccatum quam avaritia.*

QUAESTIO CXX.

De epicheia.

1 *utrum epicheia ſit virtus.*
2 *utrum ſit pars iuſtitiæ.*

QUAESTIO CXXI.

De dono correſpondente iuſtitiæ, ſcilicet de pietate.

1 *utrum pietas ſit donum Spiritus ſancti.*
2 *utrum aliquid in beatitudinibus, & fructibus pietati reſpondeat.*

QUAE-

QUAESTIO CXXII.

De præceptis iuſtitiæ.

1 *utrum præcepta Decalogi ſint præcepta iuſtitiæ.*
2 *de primo præcepto Decalogi, utrum convenienter tradatur.*
3 *de ſecundo.*
4 *de tertio.*
5 *de quarto.*
6 *de aliis ſex.*

QUAESTIO CXXIII.

De fortitudine.

1 *utrum fortitudo ſit virtus.*
2 *utrum ſit virtus ſpecialis.*
3 *utrum ſit circa timores, & audacias.*
4 *utrum ſit ſolum circa timores mortis.*
5 *utrum ſit ſolum in rebus bellicis.*
6 *utrum ſuſtinere ſit præcipuus actus eius.*
7 *utrum operetur propter proprium bonum.*
8 *utrum habeat delectationem in ſuo actu.*
9 *utrum fortitudo maxime conſiſtat in repentinis.*
10 *utrum utatur ira in ſua operatione.*
11 *utrum ſit virtus cardinalis.*
12 *utrum fortitudo præcellat omnes alias virtutes.*

QUAESTIO CXXIV.

De præcipuo actu fortudinis, ſcilicet martyrio.

1 *utrum martyrium ſit actus virtutis.*
2 *cuius virtutis ſit actus.*
3 *de perfectione huius actus.*
4 *de pœna martyrii.*
5 *de cauſa martyrii.*

QUAESTIO CXXV.

De vitiis oppoſitis fortitudini, & primo de timore.

1 *utrum timor ſit peccatum.*
2 *utrum timor opponatur fortitudini.*
3 *utrum ſit peccatum mortale.*
4 *utrum excuſet, vel diminuat peccatum.*

QUAESTIO CXXVI.

De vitio intimiditatis.

1 *utrum intimidum eſſe ſit peccatum.*
2 *utrum opponatur fortitudini.*

QUAESTIO CXXVII.

De audacia.

1 *utrum audacia ſit peccatum.*
2 *utrum opponatur fortitudini.*

QUAESTIO CXXVIII.

De partibus fortitudinis in communi,

1 *quæ ſint fortitudinis partes.*

QUAESTIO CXXIX.

De partibus fortitudinis in ſpeciali, & primo de magnanimitate.

1 *utrum magnanimitas ſit circa honores.*
2 *utrum ſit ſolum circa magnos honores.*
3 *utrum ſit virtus.*
4 *utrum ſit ſpecialis virtus.*
5 *utrum ſit pars fortitudinis.*
6 *quomodo ſe habeat ad fiduciam.*
7 *quomodo ſe habeat ad ſecuritatem.*
8 *quomodo ſe habeat ad bona fortunæ.*

QUAESTIO CXXX.

De præſumptione, quæ opponitur magnanimitati ſecundum exceſſum.

1 *utrum præſumptio ſit peccatum.*
2 *utrum opponatur magnanimitati per exceſſum.*

QUAESTIO CXXXI.

De ambitione, quæ ſimiliter magnanimitati opponitur.

1 *utrum ambitio ſit peccatum.*
2 *utrum opponatur magnanimitati per exceſſum.*

QUAESTIO CXXXII.

De inani gloria, quæ ſimiliter opponitur magnanimitati.

1 *utrum appetitus gloriæ ſit peccatum.*

2 *utrum magnanimitati opponatur.*
3 *utrum ſit peccatum mortale.*
4 *utrum ſit vitium capitale.*

QUAESTIO CXXXIII.

De puſillanimitate, quæ opponitur magnanimitati ſecundum defectum.

1 *utrum ſit peccatum.*
2 *cui virtuti opponatur.*

QUAESTIO CXXXIV.

De magnificentia.

1 *utrum magnificentia ſit virtus.*
2 *utrum ſit virtus ſpecialis.*
3 *quæ ſit materia ejus.*
4 *utrum ſit pars fortitudinis.*

QUAESTIO CXXXV.

De vitiis oppoſitis magnificentiæ.

1 *utrum parvificentia ſit vitium.*
2 *utrum parvificentiæ aliquod vitium opponatur.*

QUAESTIO CXXXVI.

De patientia.

1 *utrum patientia ſit virtus.*
2 *utrum ſit maxima virtutum.*
3 *utrum poſſit haberi ſine gratia.*
4 *utrum ſit pars fortitudinis.*
5 *utrum ſit idem cum longanimitate.*

QUAESTIO CXXXVII.

De perſeverantia.

1 *utrum perſeverantia ſit virtus.*
2 *utrum ſit pars fortitudinis.*
3 *utrum conſtantia pertineat ad perſeverantiam.*
4 *utrum indigeat auxilio gratiæ.*

QUAESTIO CXXXVIII.

De vitiis opppoſitis perſeverantiæ.

1 *utrum mollities opponatur perſeverantiæ.*
2 *utrum pertinacia opponatur perſeverantiæ.*

QUAESTIO CXXXIX.

De dono correſpondente fortitudini.

1 *utrum fortitudo ſit donum.*
2 *utrum quarta beatitudo, ſcilicet, Beati, qui eſuriunt, & ſitiunt iuſtitiam, reſpondeat dono fortitudinis.*

QUAESTIO CXL.

De præceptis fortitudinis.

1 *de præceptis ipſius fortitudinis.*
2 *de præceptis partium eius.*

QUAESTIO CXLI.

De temperantia.

1 *utrum temperantia ſit virtus.*
2 *utrum ſit virtus ſpecialis.*
3 *utrum ſit ſolum circa concupiſcentias, & delectationes.*
4 *utrum ſit ſolum circa delectationes tactus.*
5 *utrum ſit circa delectationes guſtus, inquantum eſt guſtus, vel ſolum inquantum eſt tactus quidam.*
6 *quæ ſit regula temperantiæ.*
7 *utrum ſit virtus cardinalis, ſeu principalis.*
8 *utrum ſit potiſſima virtutum.*

QUAESTIO CXLII.

De vitiis oppoſitis temperantiæ.

1 *utrum inſenſibilitas ſit peccatum.*
2 *utrum intemperantia ſit vitium puerile.*
3 *utrum timiditas ſit maius vitium quam intemperantia.*
4 *utrum vitium intemperantiæ ſit maxime exprobrabile.*

QUAESTIO CXLIII.

De partibus temperantiæ in generali.

1 *utrum convenienter aſſignentur partes temperantiæ.*

QUAESTIO CXLIV.

De ſingulis partibus temperantiæ in ſpeciali : & primo de verecundia, quæ eſt quaſi pars integralis temperantiæ.

1 *utrum verecundia ſit virtus.*
2 *de quibus ſit verecundia.*
3 *a quibus homo verecundetur.*
4 *quorum ſit verecundari.*

QUAESTIO CXLV.

De honeſtate, quæ eſt pars integralis temperantiæ.

1 *quomodo honeſtum ſe habeat ad virtutem.*
2 *quomodo ſe habeat ad decorum.*
3 *quomodo ſe habeat ad utile, & delectabile.*
4 *utrum honeſtas ſit temperantiæ pars.*

QUAESTIO CXLVI.

De abſtinentia, quæ eſt pars ſubiectiva temperantiæ.

1 *utrum abſtinentia ſit virtus.*
2 *utrum ſit virtus ſpecialis.*

QUAESTIO CXLVII.

De ieiunio, quod eſt actus abſtinentiæ.

1 *utrum ieiunium ſit actus virtutis.*
2 *utrum ieiunium ſit actus abſtinentiæ.*
3 *utrum ieiunium cadet ſub præcepto.*
4 *utrum aliqui excuſentur ab obſervantia huius præcepti.*
5 *de tempore ieiunii, utrum convenienter aſſignetur.*
6 *utrum ſemel comedere requiratur ad ieiunium.*
7 *utrum hora nona convenienter taxetur ieiunantibus ad comedendum.*
8 *utrum convenienter prohibeantur aliqui cibi ieiunantibus.*

QUAESTIO CXLVIII.

De gula, quæ opponitur ieiunio.

1 *utrum gula ſit peccatum.*
2 *utrum ſit peccatum mortale.*
3 *utrum ſit maximum peccatorum.*
4 *utrum ſpecies gulæ convenienter aſſignentur.*
5 *utrum ſit vitium capitale.*
6 *utrum convenienter aſſignentur gulæ quinque filiæ.*

QUAESTIO CXLIX.

De ſobrietate, quæ eſt ſpecialiter circa potum.

1 *quæ ſit materia ſobrietatis.*
2 *utrum ſit ſpecialis virtus.*
3 *utrum uſus vini ſit licitus.*
4 *quibus competat ſobrietas.*

QUAESTIO CL.

De ebrietate, quæ opponitur ſobrietati.

1 *utrum ebrietas ſit peccatum.*
2 *utrum ſit peccatum mortale.*
3 *utrum ſit graviſſimum peccatorum.*
4 *utrum excuſet a peccato.*

QUAESTIO CLI.

De caſtitate, quæ eſt pars ſubiectiva temperantiæ.

1 *utrum caſtitas ſit virtus.*
2 *utrum ſit virtus generalis.*
3 *utrum ſit virtus diſtincta ab abſtinentia.*
4 *quomodo ſe habeat ad pudicitiam.*

QUAESTIO CLII.

De virginitate, quæ eſt pars caſtitatis.

1 *in quo conſiſtat virginitas.*
2 *utrum ſit licita.*
3 *utrum ſit virtus.*
4 *utrum ſit excellentior matrimonio.*
5 *utrum ſit maxima virtutum.*

QUAESTIO CLIII.

De luxuria, quæ opponitur caſtitati.

1 *quæ ſit materia luxuriæ.*
2 *utrum omnis concubitus ſit illicitus.*
3 *utrum luxuria ſit peccatum mortale.*
4 *utrum luxuria ſit vitium capitale.*
5 *de filiabus eius.*

QUAESTIO CLIV.

De partibus luxuriæ.

1 *utrum convenienter aſſignentur ſex ſpecies luxuriæ.*
2 *utrum fornicatio ſimplex ſit peccatum mortale.*
3 *utrum ſit maximum peccatorum.*
4 *utrum in tactibus, & oſculis, & aliis huiuſmodi illecebris conſiſtat peccatum mortale.*
5 *utrum nocturna pollutio ſit peccatum.*
6 *utrum ſtuprum ſit ſpecies luxuriæ.*
7 *utrum raptus ſit ſpecies luxuriæ.*
8 *utrum adulterium ſit determinata ſpecies diſtincta ab aliis.*
9 *utrum inceſtus ſit determinata ſpecies luxuriæ.*
10 *utrum ſacrilegium ſit ſpecies luxuriæ.*
11 *utrum vitium contra naturam ſit ſpecies luxuriæ.*
12 *utrum ſit maximum peccatorum inter ſpecies luxuriæ.*

QUAESTIO CLV.

De partibus potentialibus temperantiæ, & primo de continentia.

1 *utrum continentia ſit virtus.*
2 *utrum materia continentiæ ſint concupiſcentiæ delectationum tactus.*
3 *quod ſit eius ſubiectum.*
4 *utrum continentia ſit melior quam temperantia.*

QUAESTIO CLVI.

De incontinentia.

1 *utrum incontinentia pertineat ad animam, vel ad corpus.*
2 *utrum incontinentia ſit peccatum.*
3 *de comparatione incontinentiæ ad intemperantiam.*
4 *quis ſit turpior, utrum incontinens iræ, vel incontinens concupiſcentiæ.*

QUAESTIO CLVII.

De clementia, & manſuetudine, quæ ſunt partes temperantiæ.

1 *utrum clementia, & manſuetudo ſint idem.*
2 *utrum utraque earum ſit virtus.*
3 *utrum utraque earum ſit pars temperantiæ.*
4 *utrum hæ duæ ſint potiſſimæ virtutes.*

QUAESTIO CLVIII.

De iracundia, quæ opponitur manſuetudini.

1 *utrum iraſci poſſit eſſe licitum.*
2 *utrum ira ſit peccatum.*
3 *utrum ſit peccatum mortale.*
4 *utrum ſit graviſſimum peccatorum.*
5 *utrum convenienter aſſignentur ſpecies iracundiæ, & quæ ſint.*
6 *utrum ira ſit vitium capitale.*
7 *quæ, & quot ſint filiæ eius.*
8 *utrum ira habeat vitium oppoſitum.*

QUAESTIO CLIX.

De crudelitate.

1 *utrum opponatur clementiæ.*
2 *de comparatione eius ad ſævitiam, vel feritatem.*

QUAESTIO CLX.

De modeſtia in communi.

1 *utrum modeſtia ſit pars temperantiæ.*
2 *utrum modeſtia ſit circa exteriores actiones.*

QUAESTIO CLXI.

De ſpeciebus modeſtiæ, & primo de humilitate.

1 *utrum humilitas ſit virtus.*
2 *utrum conſiſtat in appetitu, vel iudicio rationis.*
3 *utrum aliquis per humilitatem debeat ſe omnibus ſubiicere.*
4 *utrum humilitas ſit pars modeſtiæ, vel temperantiæ.*
5 *utrum ſit potiſſima virtutum.*
6 *de gradibus humilitatis.*

QUAESTIO CLXII.

De ſuperbia in communi.

1 *utrum ſuperbia ſit peccatum.*
2 *utrum ſit vitium ſpeciale.*
3 *utrum ſit in iraſcibili ſicut in ſubiecto.*
4 *de ſpeciebus ſuperbiæ.*
5 *utrum ſit peccatum mortale.*
6 *utrum ſit graviſſimum peccatorum.*
7 *utrum ſit primum omnium peccatorum.*
8 *utrum ſuperbia ſit vitium capitale.*

QUAESTIO CLXIII.

De peccato primi hominis, quod fuit per ſuperbiam.

1 *utrum primum peccatum primi hominis fuerit ſuperbia.*
2 *quid primus homo peccando appetierit.*
3 *utrum eius peccatum fuerit gravius omnibus aliis peccatis.*
4 *uter plus peccaverit, utrum vir, vel mulier.*

QUAESTIO CLXIV.

De pœna primi peccati.

1 *utrum mors fuerit pœna peccati primorum parentum.*
2 *utrum pœnæ particulares primorum parentum convenienter aſſignentur in Scriptura.*

QUAESTIO CLXV.

De tentatione primorum parentum.

1 *utrum fuerit conveniens quod homo a diabolo tentaretur.*
2 *utrum modus, & ordo primæ tentationis fuerit conveniens.*

QUAESTIO CLXVI.

De ſtudioſitate, quæ eſt pars temperantiæ.

1 *quæ ſit materia ſtudioſitatis.*
2 *utrum ſtudioſitas ſit pars temperantiæ.*

QUAESTIO CLXVII.

De curioſitate, quæ opponitur ſtudioſitati.

1 *utrum vitium curioſitatis poſſit eſſe in cognitione intellectiva.*
2 *utrum ſit in cognitione ſenſitiva.*

QUAESTIO CLXVIII.

De modeſtia, quæ conſiſtit in exterioribus motibus corporis.

1 *utrum in exterioribus motibus corporis, qui ſerio aguntur, poſſit eſſe virtus, & vitium.*
2 *utrum circa actiones ludi poſſit eſſe aliqua virtus.*
3 *utrum in ſuperfluitate ludi poſſit eſſe aliquod vitium.*
4 *utrum in defectu ludi poſſit eſſe aliquod vitium.*

QUAESTIO CLXIX.

De modeſtia, ſecundum quod conſiſtit in exteriori apparatu.

1 *utrum circa exteriorem apparatum poſſit eſſe virtus, & vitium.*
2 *utrum mulieres mortaliter peccent in ſuperfluo ornatu.*

QUAESTIO. CLXX.

De præceptis temperantiæ.

1 *utrum præcepta temperantiæ convenienter in lege divina tradantur.*
2 *utrum præcepta de virtutibus annexis temperantiæ convenienter in Scriptura tradantur.*

QUAESTIO CLXXI.

De prophetia quantum ad eius eſſentiam.

1 *utrum pertineat ad cognitionem.*
2 *utrum ſit habitus.*
3 *utrum ſit ſolum futurorum contingentium.*
4 *utrum Propheta cognoſcat omnia prophetalia.*
5 *utrum Phopheta diſcernat ea quæ divinitus percipit, ab his quæ proprio ſpiritu videt.*
6 *utrum prophetiæ poſſit ſubeſſe falſum.*

QUAESTIO CLXXII.

De cauſa prophetiæ.

1 *utrum prophetia ſit naturalis.*
2 *utrum ſit a Deo mediantibus Angelis.*
3 *utrum ad prophetiam requiratur naturalis diſpoſitio.*
4 *utrum requiratur bonitas morum.*
5 *utrum ſit aliqua prophetia a dæmonibus.*
6 *utrum prophetæ dæmonum aliquando dicant verum.*

QUAESTIO CLXXIII.

De modo cognitionis propheticæ.

1 *utrum Prophetæ videant ipſam Dei eſſentiam.*
2 *utrum ipſa revelatio prophetica fiat per influentiam aliquarum ſpecierum, vel per ſolam influentiam luminis.*

3 *utrum*

3 *utrum prophetica revelatio ſemper ſit cum alienatione a ſenſibus.*
4 *utrum prophetia ſemper ſit cum cognitione eorum quæ prophetantur.*

QUAESTIO CLXXIV.

De diviſione prophetiæ.

1 *de diviſione prophetiæ in ſuas ſpecies.*
2 *utrum ſit altior prophetia quæ eſt ſine imaginaria viſione.*
3 *de diverſitate graduum prophetiæ.*
4 *utrum Moyſes fuerit excellentiſſimus Prophetarum.*
5 *utrum aliquis comprehenſor poſſit eſſe Propheta.*
6 *utrum prophetia creverit per temporis proceſſum.*

QUAESTIO CLXXV.

De raptu.

1 *utrum anima hominis rapiatur ad divina.*
2 *utrum raptus pertineat ad vim cognoſcitivam, vel ad appetitivam.*
3 *utrum Paulus in raptu viderit Dei eſſentiam.*
4 *utrum fuerit alienatus a ſenſibus.*
5 *utrum totaliter fuerit anima a corpore ſeparata in ſtatu illo.*
6 *quid circa hoc ſciverit, & quid ignoraverit.*

QUAESTIO CLXXVI.

De gratiis gratis datis quantum ad genera linguarum.

1 *utrum per gratiam linguarum homo adipiſcatur ſcientiam omnium linguarum.*
2 *utrum donum linguarum ſit excellentius quam donum prophetiæ.*

QUAESTIO CLXXVII.

De gratia ſermonis, ſapientiæ, ſeu ſcientiæ.

1 *utrum in ſermone conſiſtat aliqua gratia gratis data.*
2 *utrum hæc gratia pertineat etiam ad mulieres.*

QUAESTIO CLXXVIII.

De gratia miraculorum.

1 *utrum ſit aliqua gratia gratis data faciendi miracula.*
2 *utrum mali poſſint facere miracula.*

QUAESTIO CLXXIX.

De diviſione vitæ per activam, & contemplativam.

1 *utrum vita convenienter dividatur per activam, & contemplativam.*
2 *utrum diviſio ſit ſufficiens.*

QUAESTIO CLXXX.

De vita contemplativa.

1 *utrum vita contemplativa pertineat tantum ad intellectum, an conſiſtat etiam in affectu.*
2 *utrum ad vitam contemplativam pertineant virtutes morales.*
3 *utrum vita contemplativa conſiſtat ſolum in uno actu, aut in pluribus.*
4 *utrum ad vitam contemplativam pertineat conſideratio cuiuſcumque veritatis.*
5 *utrum vita contemplativa poſſit in ſtatu viæ elevari uſque ad Dei viſionem.*
6 *de motibus contemplationis, quos Dionyſius aſſignat 4. cap. de div. Nom.*
7 *de delectatione contemplationis.*
8 *de duratione contemplationis.*

QUAESTIO CLXXXI.

De vita activa.

1 *utrum omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam activam.*
2 *utrum prudentia pertineat ad vitam activam.*
3 *utrum doctrina pertineat ad vitam activam.*
4 *utrum vita activa maneat poſt hanc vitam.*

QUAESTIO CLXXXII.

De comparatione vitæ activæ ad contemplativam.

1 *quæ ſit potior, ſive dignior.*

2 *quæ ſit majoris meriti.*
3 *utrum vita contemplativa impediatur per activam.*
4 *de ordine utriuſque.*

QUAESTIO CLXXXIII.

De officiis, & ſtatibus hominum in generali.

1 *quid faciat in hominibus ſtatus.*
2 *utrum in hominibus debeant eſſe diverſi ſtatus, ſive diverſa officia.*
3 *de differentia officiorum.*
4 *de differentia ſtatuum.*

QUAESTIO CLXXXIV.

De ſtatu perfectionis in communi.

1 *utrum perfectio attendatur ſecundum caritatem.*
2 *utrum aliquis poſſit eſſe perfectus in hac vita.*
3 *utrum perfectio huius vitæ conſiſtat principaliter in conſiliis, vel in præceptis.*
4 *utrum quicumque eſt perfectus, ſit in ſtatu perfectionis.*
5 *utrum prælati, & religioſi ſint ſpecialiter in ſtatu perfectionis.*
6 *utrum omnes prælati ſint in ſtatu perfectionis.*
7 *utrum ſtatus Epiſcoporum ſit perfectior quam ſtatus religioſorum.*
8 *de comparatione religioſorum ad plebanos, & archidiaconos.*

QUAESTIO CLXXXV.

De his quæ pertinent ad ſtatum Epiſcoporum.

1 *utrum liceat Epiſcopatum appetere.*
2 *utrum liceat Epiſcopatum finaliter recuſare.*
3 *utrum oporteat ad Epiſcopatum eligere meliorem.*
4 *utrum Epiſcopus poſſit ad religionem tranſire.*
5 *utrum liceat ei corporaliter ſuos ſubditos deſerere.*
6 *utrum Epiſcopus poſſit habere proprium.*
7 *utrum peccet mortaliter bona eccleſiaſtica pauperibus non erogando.*
8 *utrum religioſi qui ad Epiſcopatum aſſumuntur, teneantur ad obſervantias regulares.*

QUAESTIO CLXXXVI.

De ſtatu religionis quantum ad ea in quibus conſiſtit principaliter religionis ſtatus.

1 *utrum ſtatus religioſorum ſit perfectus.*
2 *utrum religioſi teneantur ad omnia conſilia.*
3 *utrum voluntaria paupertas requiratur ad religionem.*
4 *utrum requiratur continentia.*
5 *utrum requiratur obedientia.*
9 *utrum requiratur quod hæc cadant ſub voto.*
7 *de ſufficientia horum votorum.*
8 *utrum votum obedientiæ ſit potiſſimum inter tria vota.*
9 *utrum religioſi ſemper peccent mortaliter tranſgrediendo ea quæ ſunt regulæ.*
10 *utrum religioſus eodem genere peccati gravius peccet quam ſæcularis.*

QUAESTIO CLXXXVII.

De his quæ competunt religioſis.

1 *utrum liceat eis docere, & prædicare, & alia huiuſmodi facere.*
2 *utrum liceat eis de negotiis ſæcularibus ſe intromittere.*
3 *utrum teneantur manibus operari.*
4 *utrum liceat eis de eleemoſynis vivere.*
5 *utrum liceat eis mendicare.*
6 *utrum liceat eis veſtimenta ceteris viliora deferre.*

QUAESTIO CLXXXVIII.

De differentia religionum.

1 *utrum ſint diverſæ religiones, vel una tantum.*
2 *utrum aliqua religio inſtitui poſſit ad opera vitæ activæ.*
3 *utrum aliqua religio inſtitui poſſit ad militandum.*
4 *utrum aliqua religio inſtitui poſſit ad prædicandum, & huiuſmodi opera exercenda.*
5 *utrum aliqua religio poſſit inſtitui ad ſtudium ſcientiæ.*
6 *utrum religio quæ ordinatur ad vitam contemplativam, ſit potior ea quæ ordinatur ad vitam activam.*
7 *utrum habere aliquid in communi diminuat de perfectione religionis.*
8 *utrum religio ſolitariorum ſit præferenda religioni in ſocietate viventium.*

QUAE-

QUAESTIO CLXXXIX.

De ingreſſu religionis.

1 *utrum illi qui non ſunt exercitati in obſervantia præceptorum, debeant religionem ingredi.*
2 *utrum liceat aliquos voto obligare ad religionis ingreſſum.*
3 *utrum illi qui voto obligantur ad religionis ingreſſum, teneantur votum implere.*
4 *utrum illi qui vovent religionem intrare, teneantur ibi perpetuo remanere.*
5 *utrum pueri ſint recipiendi in religione.*
6 *utrum propter parentum obſequium aliqui debeant retrahi a religionis ingreſſu.*
7 *utrum presbyteri curati, vel archidiaconi poſſint ad religionem tranſire.*
8 *utrum de una religione poſſit aliquis tranſire ad aliam.*
9 *utrum aliquis debeat alios inducere ad religionis ingreſſum.*
10 *utrum requiratur magna deliberatio cum conſanguineis, & amicis ad religionis ingreſſum.*

FINIS.

DIVI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI SUMMAE THEOLOGICAE

SECUNDA SECUNDAE.

QUAESTIO CI.

De pietate,

in quatuor articulos diviſa.

DEinde poſt religionem conſiderandum eſt de pietate; cuius oppoſita vitia ex ipſius conſideratione innoteſcunt.

Circa pietatem ergo quæruntur quatuor.

Primo, ad quos pietas ſe extendat.

Secundo, quid per pietatem aliquibus exhibeatur.

Tertio, utrum pietas ſit ſpecialis virtus.

Quarto, utrum religionis obtentu ſit pietatis officium prætermittendum.

ARTICULUS I. 535

Utrum pietas ſe extendat ad determinatas perſonas aliquorum hominum.

III. *diſt.* XXXIII. *quæſt.* III. *art.* 4. *quæſt.* I. *cor.* & *ad* 2. & I. *Timoth.* IV.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod pietas non ſe extendat ad determinatas perſonas aliquorum hominum. Dicit enim Auguſtinus in X. de civit. Dei (cap. I. a med.) quod pietas proprie Dei cultus intelligi ſolet, quam Græci (εὐσέβειαν) euſebiam vocant. Sed Dei cultus non dicitur per comparationem ad homines, ſed ſolum ad Deum. Ergo pietas non ſe extendit determinate ad aliquas hominum perſonas.

2. Præterea. Gregorius dicit in I. Moral. (cap. XV. cir. med.) *Pietas in die ſuo convivium exhibet, quia cordis viſcera miſericordiæ operibus replet.* Sed opera miſericordiæ ſunt omnibus exhibenda, ut patet per Auguſtinum in I. de doct. chriſt. (cap. XXX) Ergo pietas non ſe extendit determinate ad aliquas ſpeciales perſonas.

3. Præterea. Multæ ſunt aliæ in humanis rebus communicationes præter conſanguineorum, & concivium communicationem, ut patet per Philoſophum in VIII. Ethicor. (cap. XI. & XII.) & ſuper quamlibet eorum aliqua amicitia fundatur, quæ videtur eſſe pietatis virtus, ut dicit Gloſſa (interl.) II. ad Timoth. III. ſuper illud, *Habentes quidem ſpeciem pietatis.* Ergo non ſolum ad conſanguineos, & concives pietas ſe extendit.

Sed contra eſt quod Tullius dicit in ſua Rhetor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) quod *pietas eſt per quam ſanguine iunctis, patriæque benevolis officium, & diligens tribuitur cultus.*

Reſpondeo dicendum, quod homo efficitur diverſimode aliis debitor, ſecundum eorum diverſam excellentiam, & diverſa beneficia ab eis ſuſcepta. In utroque autem Deus ſummum obtinet locum; qui & excellentiſſimus eſt, & eſt nobis eſſendi, & gubernationis primum principium: ſecundario vero noſtri eſſe, & gubernationis principia ſunt parentes, & patria, a quibus, & in qua nati, & nutriti ſumus. Et ideo poſt Deum eſt homo maxime debitor parentibus, & patriæ.

triæ. Unde ſicut ad religionem pertinet cultum Deo exhibere; ita ſecundario gradu ad pietatem pertinet exhibere cultum parentibus, & patriæ.

In cultu autem parentum includitur cultus omnium conſanguineorum: quia etiam conſanguinei ex hoc dicuntur, quod ex eiſdem parentibus proceſſerunt, ut patet per Philoſophum in VIII. Ethicor. (cap. XII. ante med.) In cultu autem patriæ intelligitur cultus omnium concivium, & omnium patriæ amicorum. Et ideo ad hos pietas principaliter ſe extendit.

Ad primum ergo dicendum, quod in maiori includitur minus. Et ideo cultus qui Deo debetur, includit in ſe, ſicut aliquid particulare, cultum qui debetur parentibus: unde dicitur Malach. I. 6. *Si ego pater, ubi eſt honor meus?* Et ideo nomen pietatis etiam ad divinum cultum refertur.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in X. de civ. Dei (cap. I. a med.) *more vulgi nomen pietatis etiam in operibus miſericordiæ frequentatur: quod ideo arbitror eveniſſe, quia hæc fieri præcipue mandat Deus quæ ſibi præ ſacrificiis placere teſtatur; ex qua conſuetudine factum eſt ut & Deus ipſe pius dicatur.*

Ad tertium dicendum, quod communicationes conſanguineorum, & concivium magis referuntur ad principia noſtri eſſe, quam aliæ communicationes: & ideo ad has nomen pietatis magis extenditur.

ARTICULUS II. 536

Utrum pietas exhibeat parentibus ſuſtentationem.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod pietas non exhibeat parentibus ſuſtentationem. Ad pietatem enim videtur pertinere illud præceptum Decalogi, *Honora patrem tuum & matrem tuam*. Sed ibi non præcipitur niſi honoris exhibitio. Ergo ad pietatem non pertinet ſuſtentationem parentibus exhibere.

2. Præterea. Illis homo debet theſaurizare quos tenetur ſuſtentare. Sed ſecundum Apoſtolum, ut habetur II. ad Corinth. XII. 14. *filii non debent theſaurizare parentibus*. Ergo non tenentur eos per pietatem ſuſtentare.

3. Præterea. Pietas non ſolum extendit ſe ad parentes, ſed etiam ad alios conſanguineos, & concives, ut dictum eſt (art. præc.) Sed non tenetur aliquis omnes conſanguineos, & concives ſuſtentare. Ergo nec etiam tenetur ad ſuſtentationem parentum.

Sed contra eſt quod Dominus Matth. XV. redarguit Phariſæos, quod impediebant filios ne parentibus ſuſtentationem exhiberent.

Reſpondeo dicendum, quod parentibus, & concivibus aliquid debetur dupliciter: uno modo per ſe; alio modo per accidens. Per ſe quidem debetur eis id quod decet patrem, inquantum pater eſt: qui cum ſit ſuperior, quaſi principium filii exiſtens, debetur ei a filio reverentia, & obſequium.

Per accidens autem aliquid debetur patri, quod decet eum accipere ſecundum aliquid quod ei accidit; puta ſi ſit infirmus, quod viſitetur, & eius curationi intendatur; ſi ſit pauper, quod ſuſtentetur; & ſic de aliis huiuſmodi, quæ omnia ſub debito obſequio continentur. Et ideo Tullius dicit (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) quod *pietas exhibet & officium, & cultum*; ut *officium* referatur ad obſequium, *cultus* vero ad reverentiam, ſive honorem: quia, ut dicit Auguſtinus in X. de civit. Dei (cap. I. circ. med.) *dicimus colere homines, quos honorifica vel recordatione, vel præſentia frequentamus*.

Ad primum ergo dicendum, quod in honoratione parentum intelligitur omnis ſubventio quæ debet parentibus exhiberi, ut Dominus interpretatur Matth. XV. & hoc ideo, quia ſubventio fit patri ex debito, tamquam maiori.

Ad ſecundum dicendum, quod quia pater habet rationem principii, filius autem habet rationem a principio exiſtentis; ideo per ſe patri convenit ut ſubveniat filio: & propter hoc non ſolum ad horam debet ei ſubvenire, ſed ad totam ſuam vitam; quod eſt theſaurizare. Sed quod filius aliquid conferat patri, hoc eſt per accidens ratione alicuius neceſſitatis inſtantis, in qua tenetur ei ſubvenire, non autem theſaurizare quaſi in longinquum: quia naturaliter non parentes filiorum, ſed filii parentum ſunt ſucceſſores.

Ad tertium dicendum, quod *cultus*, & *officium*, ut Tullius dicit (loc. ſup. cit.) *debetur omnibus ſanguine iunctis, & patriæ benevolis*; non tamen æqualiter omnibus, ſed præcipue parentibus, aliis autem ſecundum propriam facultatem, & decentiam perſonarum.

AR-

ARTICULUS III. 537

Utrum pietas ſit ſpecialis virtus ab aliis diſtincta.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod pietas non ſit ſpecialis virtus ab aliis diſtincta. Exhibere enim obſequium, & cultum aliquibus ex amore procedit. Sed hoc pertinet ad pietatem. Ergo pietas non eſt virtus a caritate diſtincta.

2. Præterea. Cultum Deo exhibere eſt proprium religionis. Sed etiam pietas exhibet cultum Deo, ut dicit Auguſtinus X. de civit. Dei (cap. 1. a med.) Ergo pietas non diſtinguitur a religione.

3. Præterea. Pietas quæ exhibet cultum, & officium patriæ, videtur eſſe idem cum iuſtitia legali, quæ reſpicit bonum commune. Sed iuſtitia legalis eſt virtus generalis, ut patet per Philoſophum in V. Ethicor. (cap. 1. & 11.) Ergo pietas non eſt virtus ſpecialis.

Sed contra eſt quod ponitur a Tullio pars iuſtitiæ (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.)

Reſpondeo dicendum, quod aliqua virtus ſpecialis eſt ex hoc quod reſpicit aliquod obiectum ſecundum aliquam ſpecialem rationem. Cum autem ad rationem iuſtitiæ pertineat quod debitum alii reddat; ubi invenitur ſpecialis ratio debiti alicui perſonæ, ibi eſt ſpecialis virtus. Debetur autem aliquid alicui ſpecialiter, quia eſt connaturale principium producens in eſſe & gubernans. Hoc autem principium reſpicit pietas, inquantum parentibus, & patriæ, & his qui ad hæc ordinantur, officium & cultum impendit.

Et ideo pietas eſt ſpecialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut religio eſt quædam proteſtatio fidei, ſpei, & caritatis, quibus homo primordialiter ordinatur in Deum; ita etiam pietas eſt quædam proteſtatio caritatis, quam quis habet ad parentes, & ad patriam.

Ad ſecundum dicendum, quod Deus longe excellentiori modo eſt principium eſſendi, & gubernationis, quam pater, vel patria. Et ideo alia virtus eſt religio, quæ cultum Deo exhibet, a pietate, quæ exhibet cultum parentibus, & patriæ. Sed ea quæ ſunt creaturarum, per quamdam ſuperexcellentiam, & cauſalitatem transferuntur in Deum, ut Dionyſius dicit in Lib. de div. Nom. (cap. 1. lect. 3.) unde per excellentiam pietas cultus Dei nominatur, ſicut & Deus excellenter dicitur *pater noſter*.

Ad tertium dicendum, quod pietas ſe extendit ad patriam, ſecundum quod eſt nobis quoddam eſſendi principium; ſed iuſtitia legalis reſpicit bonum patriæ, ſecundum quod eſt bonum commune: & ideo iuſtitia legalis magis habet quod ſit virtus generalis quam pietas.

ARTICULUS IV. 538

Utrum occaſione religionis ſint prætermittenda pietatis officia in parentes.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod occaſione religionis ſint prætermittenda pietatis officia in parentes. Dicit enim Dominus Luc. XIV. 26. *Si quis venit ad me, & non odit patrem ſuum, & matrem, & uxorem, & filios, & fratres, & ſorores, adhuc autem & animam ſuam, non poteſt meus eſſe diſcipulus*. Unde & in laudem Iacobi, & Ioannis Matth. IV. 22. dicitur, quod *relictis retibus, & patre, ſecuti ſunt Chriſtum*: & in laudem Levitarum dicitur Deuter. XXXIII. 9. *Qui dixerit patri ſuo, & matri ſuæ, Neſcio vos, & fratribus ſuis, Ignoro vos, & neſcierunt filios ſuos, hi cuſtodierunt eloquium tuum*. Sed ignorando parentes, & alios conſanguineos, vel etiam odiendo eos, neceſſe eſt quod prætermittantur pietatis officia. Ergo propter religionem officia pietatis ſunt prætermittenda.

2. Præterea. Matth. VIII. 22. & Luc. IX. 58. dicitur, quod Dominus dicenti ſibi, *Permitte me primum ire, & ſepelire patrem meum*, reſpondit: *Sine ut mortui ſepeliant mortuos ſuos. Tu autem vade, & annuntia regnum Dei*: quod pertinet ad religionem; ſepultura autem patris pertinet ad pietatis officium. Ergo pietatis officium eſt prætermittendum propter religionem.

3. Præterea. Deus per excellentiam dicitur *pater noſter*. Sed ſicut per pietatis obſequia colimus parentes, ita per religionem colimus Deum. Ergo prætermittenda ſunt pietatis obſequia propter religionis cultum.

4. Præterea. Religioſi tenentur ex voto, quod tranſgredi non licet, ſuæ religionis obſervantias implere, ſecundum quas ſuis parentibus ſubvenire impediuntur: tum propter paupertatem, quia proprio carent: tum etiam propter obedien-

tiam , quia ſine licentia ſuorum prælatorum eis clauſtrum exire non licet. Ergo propter religionem prætermittenda ſunt pietatis officia in parentes.

Sed contra eſt quod Dominus Matth. xv. redarguit Phariſæos , qui intuitu religionis honorem parentibus debitum ſubtrahere docebant.

Reſpondeo dicendum , quod religio , & pietas ſunt duæ virtutes . Nulla autem virtus alii virtuti contrariatur, aut repugnat : quia ſecundum Philoſophum in Prædicamentis (in cap. *de oppoſ.*) *bonum non eſt bono contrarium* . Unde non poteſt eſſe quod pietas , & religio ſe mutuo impediant , ut propter actum unius actus alterius excludatur . Cuiuslibet autem virtutis actus , ut ex ſupra dictis patet (1. 2. quæſt. VII. art. 2. & quæſt. XVIII. art. 3.) debitis circumſtantiis limitatur : quas ſi prætereat , iam non erit virtutis actus, ſed vitii. Unde ad pietatem pertinet officium , & cultum parentibus exhibere ſecundum debitum modum. Non eſt autem debitus modus ut plus homo tendat ad colendum patrem quam ad colendum Deum ; ſed , ſicut Ambroſius dicit ſuper Luc. (cap. XII. ſuper illud , *Erunt quinque &c. cir. fi.*) *neceſſitudini generis divinæ religionis pietas antefertur*.

Si ergo cultus parentum abſtrahat nos a cultu Dei, iam non eſſet pietatis, parentum inſiſtere cultui contra Deum . Unde Hieronymus dicit in epiſt. ad Heliodorum (a princ.) *Per calcatum perge patrem , per calcatam perge matrem , ad vexillum crucis evola : ſummum genus pietatis eſt in hac re fuiſſe crudelem* . Et ideo in tali caſu dimittenda ſunt officia pietatis in parentes propter divinum religionis cultum . Si vero exhibendo debita obſequia parentibus, non abſtrahamur a divino cultu, hoc iam pertinebit ad pietatem : & ſic non oportebit propter religionem pietatem deſerere.

Ad primum ergo dicendum , quod Gregorius (hom. XXXVII. in Evang. a princ.) exponens illud verbum Domini dicit , quod *parentes , quos adverſarios in via Dei patimur , odiendo , & fugiendo neſcire debemus* . Si enim parentes noſtri nos provocent ad peccandum ; & abſtrahant nos a cultu divino , debemus quantum ad hoc eos deſerere , & odire . Et hoc modo dicuntur Levitæ ſuos conſanguineos ignoraſſe, quia idololatris ſecundum mandatum Domini non pepercerunt, ut habetur Exod. XXXII. Jacobus autem , & Ioannes laudantur ex hoc quod ſunt ſecuti Dominum dimiſſo parente, non quia eorum pater eos provocaret ad malum , ſed quia aliter æſtimabant ipſum poſſe vitam tranſigere, eis Chriſtum ſequentibus.

Ad ſecundum dicendum, quod Dominus ideo prohibuit diſcipulum a ſepultura patris, quia , ſicut Chryſoſtomus dicit (hom. XXVIII. in Matth. a med.) *per hoc eum Dominus a multis malis eripuit , puta luctibus , & mœroribus , & aliis quæ hinc expectantur: poſt ſepulturam enim erat neceſſe & teſtamenta ſcrutari , & hereditatis diviſionem , & alia huiuſmodi ; & præcipue quia alii erant , qui complere poterant huius funeris ſepulturam*. Vel , ſicut Cyrillus exponit ſuper Luc. (cap. IX. & hab. in Cat. aur. D. Th.) *diſcipulus ille non petit quod patrem iam defunctum ſepeliret , ſed adhuc viventem in ſenectute ſuſtentaret , uſquequo ſepeliretur : quod Dominus non conceſſit , quia erant alii qui eius curam habere poterant , linea parentelæ adſtricti* .

Ad tertium dicendum, quod hoc ipſum quod parentibus carnalibus ex pietate exhibemus , in Deum referimus ; ſicut & alia miſericordiæ opera , quæ quibuſcumque proximis impendimus, Deo exhibita videntur , ſecundum illud Matth. XXV. 40. *Quod uni ex minimis meis feciſtis , mihi feciſtis* . Et ideo ſi carnalibus parentibus noſtra obſequia ſint neceſſaria , ut ſine his ſuſtentari non poſſint , nec nos ad aliquid contra Deum inducant , non debemus intuitu religionis eos deſerere. Si autem ſine peccato eorum obſequiis vacare non poſſumus , vel etiam ſi abſque noſtro obſequio poſſunt ſuſtentari , licitum eſt eorum obſequia prætermittere ; ad hoc quod amplius religioni vacemus.

Ad quartum dicendum, quod aliud dicendum eſt de eo qui eſt adhuc in ſæculo conſtitutus, & aliud de eo qui iam eſt in religione profeſſus . Ille enim qui eſt in ſæculo conſtitutus, ſi habet parentes, qui ſine ipſo ſuſtentari non poſſunt , non debet eis relictis religionem intrare , quia tranſgrederetur præceptum de honoratione parentum : quamvis quidam dicant , quod etiam in hoc caſu licite poſſet eos deſerere , eorum curam Deo committens. Sed ſi quis recte conſideret , hoc eſſet tentare Deum ; cum habens ex humano conſilio quid ageret , periculo parentes exponeret ſub ſpe divini auxilii. Si vero ſine eo parentes vitam tranſige-

ige-

igere poſſent, licitum eſſet ei deſertis parentibus religionem intrare : quia filii non tenentur ad ſuſtentationem parentum niſi cauſa neceſſitatis, ut dictum eſt (in corp. art.) Ille vero qui iam eſt in religione profeſſus , reputatur iam quaſi mortuus mundo : unde non debet occaſione ſuſtentationis parentum exire clauſtrum, in quo Chriſto conſepelitur, & ſe iterum ſæcularibus negotiis implicare ; tenetur tamen, ſalva ſui prælati obedientia , & ſuæ religionis ſtatu, pium ſtudium adhibere , qualiter eius parentibus ſubveniatur .

QUAESTIO CII.

De obſervantia , & partibus eius ,

in tres articulos diviſa .

DEinde conſiderandum eſt de obſervantia, & partibus eius , per quæ de oppoſitis vitiis erit manifeſtum.

Circa obſervantiam autem quæruntur tria .

Primo , utrum obſervantia ſit ſpecialis virtus ab aliis diſtincta.

Secundo, quid obſervantia exhibeat.

Tertio de comparatione eius ad pietatem .

ARTICULUS I. 539

Utrum obſervantia ſit ſpecialis virtus ab aliis diſtincta .

Sup. quæſt. lxxx. *& infra quæſt.* CIII. *art.* 3. *corp.*

AD primum ſic proceditur . Videtur quod obſervantia non ſit ſpecialis virtus ab aliis diſtincta . Virtutes enim diſtinguuntur ſecundum obiecta . Sed obiectum obſervantiæ non diſtinguitur ab obiecto pietatis : dicit enim Tullius in ſua Rhet. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) quod *obſervantia eſt per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu , & honore dignantur* . Sed cultum , & honorem etiam pietas exhibet parentibus , qui dignitate antecedunt . Ergo obſervantia non eſt virtus diſtincta a pietate .

2. Præterea . Sicut hominibus in dignitate conſtitutis, debetur honor & cultus, ita etiam eis qui excellunt ſcientia, & virtute . Sed non eſt aliqua ſpecialis virtus per quam honorem & cultum exhibeamus hominibus qui ſcientiæ , vel virtutis excellentiam habent. Ergo etiam obſervantia , per quam cultum & honorem exhibemus his qui nos in dignitate antecedunt , non eſt ſpecialis virtus ab aliis diſtincta .

3. Præterea . Hominibus in dignitate conſtitutis multa debentur, ad quæ ſolvenda lex cogit, ſecundum illud ad Rom. XIII. 7. *Reddite omnibus debita , cui tributum , tributum &c.* Ea vero ad quæ per legem compellimur , pertinent ad iuſtitiam legalem , ſeu etiam ad iuſtitiam ſpecialem . Ergo obſervantia non eſt per ſe ſpecialis virtus ab aliis diſtincta .

Sed contra eſt quod Tullius (loc. ſup. cit.) condividit obſervantiam aliis iuſtitiæ partibus , quæ ſunt ſpeciales virtutes .

Reſpondeo dicendum , quod , ſicut ex dictis patet (quæſt. præc. art. 1. & 3. & quæſt. lxxx.) neceſſe eſt ut eo modo per quemdam ordinatum deſcenſum diſtinguantur virtutes , ſicut excellentia perſonarum quibus eſt aliquid reddendum . Sicut autem carnalis pater particulariter participat rationem principii , quæ univerſaliter invenitur in Deo ; ita etiam perſona quæ quantum ad aliquid providentiam circa nos gerit, particulariter participat proprietatem patris : quia pater eſt principium & generationis, & educationis , & diſciplinæ , & omnium quæ ad perfectionem humanæ vitæ pertinent ; perſona autem in dignitate conſtituta eſt ſicut principium gubernationis reſpectu aliquarum rerum ; ſicut princeps civitatis in rebus civilibus , dux autem exercitus in rebus bellicis , magiſter autem in diſciplinis ; & ſimile eſt in aliis. Et inde eſt quod omnes tales perſonæ *patres* appellantur , propter ſimilitudinem curæ ; ſicut IV. Reg. v. 13. ſervi Naaman dixerunt ad eum : *Pater , etſi rem grandem dixiſſet tibi Propheta &c.*

Et ideo ſicut ſub religione, per quam cultus tribuitur Deo , quodammodo invenitur pietas , per quam coluntur parentes ; ita ſub pietate invenitur obſervantia, per quam cultus & honor exhibetur perſonis in dignitate conſtitutis.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut dictum eſt ſupra (quæſt. præc. art. 3. ad 2.) religio per quamdam ſupereminentiam pietatis dicitur ; & tamen pietas proprie dicta a religione diſtinguitur: ita etiam pietas per quamdam excellentiam poteſt dici obſervantia ; & tamen obſervantia proprie dicta a pietate diſtinguitur .

Ad ſecundum dicendum, quod aliquis

ex hoc quod eſt in aliqua dignitate conſtitutus, non ſolum quamdam ſtatus excellentiam habet, ſed etiam quamdam poteſtatem gubernandi ſubditos: unde competit ſibi ratio principii, prout eſt aliorum gubernator. Ex hoc autem quod aliquis habet perfectionem ſcientiæ, vel virtutis, non ſortitur rationem principii quantum ad alios, ſed ſolum quamdam excellentiam in ſeipſo. Et ideo ſpecialiter quædam virtus determinatur ad exhibendum honorem, & cultum his qui ſunt in dignitate conſtituti. Verum quia per ſcientiam, & virtutem, & omnia alia huiuſmodi aliquis idoneus redditur ad dignitatis ſtatum, reverentia quæ propter quamcumque excellentiam aliquibus exhibetur, ad eamdem virtutem pertinet.

Ad tertium dicendum, quod ad iuſtitiam ſpecialem proprie ſumptam pertinet reddere æquale ei cui aliquid debetur. Quod quidem non poteſt fieri ad virtuoſos, & ad eos qui bene ſtatu dignitatis utuntur, ſicut nec ad Deum, nec ad parentes. Et ideo ad quamdam virtutem adiunctam hoc pertinet, non autem ad iuſtitiam ſpecialem, quæ eſt principalis virtus. Iuſtitia vero legalis ſe extendit ad actus omnium virtutum, ut ſupra dictum eſt (quæſt. LVIII. art. 6.)

ARTICULUS II. 540

Utrum ad obſervantiam pertineat exhibere cultum & honorem his qui ſunt in dignitate conſtituti.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ad obſervantiam non pertineat exhibere cultum & honorem his qui ſunt in dignitate conſtituti. Quia, ut Auguſtinus dicit in X. de civit. Dei (cap. 1. in med.) colere dicimur illas perſonas quas in quodam honore habemus: & ſic idem eſſe videtur cultus, & honor. Inconvenienter ergo determinatur quod obſervantia exhibet in dignitate conſtituis cultum, & honorem.

2. Præterea. Ad iuſtitiam pertinet reddere debitum: unde & ad obſervantiam, quæ ponitur iuſtitiæ pars, pertinet. Sed cultum, & honorem non debemus omnibus in dignitate conſtitutis, ſed ſolum his qui ſuper nos prælationem habent. Ergo inconvenienter determinatur quod eis obſervantia exhibet cultum, & honorem.

3. Præterea. Superioribus noſtris in dignitate conſtitutis non ſolum debemus honorem, ſed etiam timorem, & aliquam munerum largitionem, ſecundum illud ad Rom. XIII. 7. *Reddite omnibus debita: cui tributum, tributum; cui vectigal, vectigal; cui timorem, timorem; cui honorem, honorem:* debemus etiam eis reverentiam, & ſubiectionem, ſecundum illud Hebr. XIII. 17. *Obedite præpoſitis veſtris, & ſubiacete eis*. Non ergo convenienter determinatur quod obſervantia exhibet cultum, & honorem.

Sed contra eſt quod Tullius dicit (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) quod *obſervantia eſt per quam homines aliqua dignitate antecedentes quodam cultu, & honore dignantur*.

Reſpondeo dicendum, quod ad eos qui ſunt in dignitate conſtituti, pertinet gubernare ſubditos. Gubernare autem eſt movere aliquos in debitum finem; ſicut nauta gubernat navem, ducendo eam ad portum. Omne autem movens habet excellentiam quamdam, & virtutem ſupra id quod movetur. Unde oportet quod in eo qui eſt in dignitate conſtitutus, primo conſideretur excellentia ſtatus cum quadam poteſtate in ſubditos, ſecundo ipſum gubernationis officium.

Ratione igitur excellentiæ debetur ei honor, qui eſt quædam recognitio excellentiæ alicuius; ratione autem officii gubernationis debetur ei cultus, qui in quodam obſequio conſiſtit, dum ſcilicet aliquis eorum obedit imperio, & vicem beneficiis eorum pro ſuo modo rependit.

Ad primum ergo dicendum, quod in cultu non ſolum intelligitur honor, ſed etiam quæcumque alia quæ pertinent ad decentes actus, quibus homo ad alium ordinatur.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. LXXX.) duplex eſt debitum. Unum quidem legale, ad quod reddendum homo lege compellitur: & ſic debet homo honorem, & cultum his qui ſunt in dignitate conſtituti, prælationem ſuper ipſum habentes. Aliud autem eſt debitum morale, quod ex quadam honeſtate debetur: & hoc modo debemus cultum, & honorem his qui ſunt in dignitate conſtituti, etiamſi non ſimus eis ſubiecti.

Ad tertium dicendum, quod excellentiæ eorum qui ſunt in dignitate conſtituti, debetur honor ratione ſublimioris gradus; timor autem ratione poteſtatis, quam habent ad coercendum; officio vero

ro gubernationis ipſorum debetur obedientia, per quam ſubditi moventur ad imperium præſidentium; & tributa, quæ ſunt quædam ſtipendia laboris ipſorum.

ARTICULUS III. 541

Utrum obſervantia ſit potior virtus quam pietas.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod obſervantia ſit potior virtus quam pietas. Princeps enim, cui cultus per obſervantiam exhibetur, comparatur ad patrem, qui pietate colitur, ſicut univerſalis gubernator ad particularem: nam familia, quam pater gubernat, eſt pars civitatis, quæ gubernatur a principe. Sed univerſalis virtus potior eſt, & magis ei inferiora ſubduntur. Ergo obſervantia eſt potior virtus quam pietas.

2. Præterea. Illi qui ſunt in dignitate conſtituti, curam gerunt boni communis. Conſanguinei autem pertinent ad bonum privatum, quod eſt propter bonum commune contemnendum: unde laudabiliter aliqui pro bono communi periculis mortis ſeipſos exponunt. Ergo obſervantia, per quam exhibetur cultus his qui ſunt in dignitate conſtituti, eſt potior virtus quam pietas, quæ exhibet cultum perſonis ſanguine iunctis.

3. Præterea. Honor, & reverentia maxime debetur virtuoſis poſt Deum. Sed virtuoſis exhibetur honor, & reverentia per obſervantiæ virtutem, ut dictum eſt (art. 1. hu. quæſt. ad 3.) Ergo obſervantia eſt præcipua poſt religionem.

Sed contra eſt quod præcepta legis dantur de actibus virtutum. Immediate autem poſt præcepta religionis, quæ pertinent ad primam tabulam, ſubditur præceptum de honoratione parentum, quod pertinet ad pietatem. Ergo pietas immediate ſequitur religionem ordine dignitatis.

Reſpondeo dicendum, quod perſonis in dignitate conſtitutis poteſt aliquid exhiberi dupliciter. Uno modo in ordine ad bonum commune, puta cum aliquis eis ſervit in adminiſtratione reipublicæ: & hoc iam non pertinet ad obſervantiam, ſed ad pietatem, quæ cultum exhibet non ſolum patri, ſed etiam patriæ.

Alio modo exhibetur aliquid perſonis in dignitate conſtitutis pertinens ſpecialiter ad perſonalem eorum utilitatem, vel gloriam: & hoc proprie pertinet ad obſervantiam, ſecundum quod a pietate diſtinguitur.

Et ideo comparatio obſervantiæ ad pietatem neceſſe eſt quod attendatur ſecundum diverſas habitudines diverſarum perſonarum ad nos, quas reſpicit utraque virtus. Manifeſtum eſt autem quod perſonæ parentum, & eorum qui ſunt nobis ſanguine coniuncti, ſubſtantialius nobis coniunguntur quam perſonæ quæ ſunt in dignitate conſtitutæ: magis enim ad ſubſtantiam pertinet generatio, & educatio, cuius principium eſt pater, quam exterior gubernatio, cuius principium ſunt illi qui in dignitate conſtituuntur. Et ſecundum hoc pietas obſervantiæ præeminet, inquantum cultum reddit perſonis magis coniunctis, quibus magis obligamur.

Ad primum ergo dicendum, quod princeps comparatur ad patrem, ſicut univerſalis virtus ad particularem, quantum ad exteriorem gubernationem, non autem quantum ad hoc quod pater eſt principium generationis: ſic enim comparatur ad ipſum virtus divina, quæ eſt omnium productiva in eſſe.

Ad ſecundum dicendum, quod ex ea parte qua perſonæ in dignitate conſtitutæ ordinantur ad bonum commune, non pertinet earum cultus ad obſervantiam, ſed ad pietatem, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod exhibitio honoris, vel cultus non ſolum eſt proportionanda perſonæ, cui exhibetur ſecundum ſe conſideratæ, ſed etiam ſecundum quod ad exhibentes comparatur. Quamvis ergo virtuoſi ſecundum ſe conſiderati ſint magis digni honore quam perſonæ parentum; tamen filii magis obligantur propter beneficia ſuſcepta ab ipſis parentibus, & coniunctionem naturalem, ad exhibendum cultum, & honorem parentibus quam extraneis virtuoſis.

QUAESTIO CIII.

De dulia,

in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de partibus obſervantiæ: & primo de dulia, quæ exhibet honorem, & cetera ad hoc pertinentia perſonis ſuperioribus; ſecundo de obedientia, per quam earum obeditur imperio.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum honor ſit aliquid ſpirituale, vel corporale.

Secundo, utrum honor debeatur ſolis ſuperioribus.

Tertio, utrum dulia, cuius eſt exhibere honorem, & cultum ſuperioribus, ſit ſpecialis virtus a latria diſtincta.

Quarto, utrum per ſpecies diſtinguatur.

ARTICULUS I. 542

Utrum honor importet aliquid corporale.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod honor non importet aliquid corporale. Honor enim eſt exhibitio reverentiæ in teſtimonium virtutis, ut poteſt accipi a Philoſopho in I. Eth. (cap. v.) Sed exhibitio reverentiæ eſt aliquid ſpirituale: revereri enim eſt actus timoris, ut ſupra habitum eſt (quæſt. lxxxi. art. 2. ad 1.) Ergo honor eſt aliquid ſpirituale.

2. Præterea. Secundum Philoſophum in IV. Eth. (cap. III. aliquant. a princ.) *honor eſt præmium virtutis*. Virtutis autem, quæ principaliter in ſpiritualibus conſiſtit, præmium non eſt aliquid corporale, cum præmium ſit potius merito. Ergo honor non conſiſtit in corporalibus.

3. Præterea. Honor a laude diſtinguitur, & etiam a gloria. Sed laus, & gloria in exterioribus conſiſtunt. Ergo honor conſiſtit in interioribus, & ſpiritualibus.

Sed contra eſt, quod Hieronymus exponens illud I. ad Tim. v. *Qui bene præſunt Presbyteri, duplici honore digni habeantur &c.* dicit: (ep. ad Ageruch. inter princ. & med.) „ Honor in præſentiarum vel pro eleemoſyna, vel pro „ munere accipitur. “ Utrumque autem horum ad corporalia pertinet. Ergo honor in corporalibus conſiſtit.

Reſpondeo dicendum, quod honor teſtificationem quamdam importat de excellentia alicuius. Unde homines qui volunt honorari, teſtimonium ſuæ excellentiæ quærunt, ut per Philoſophum patet in I. Eth. (cap. v.) & in VIII. (cap. VIII.) Teſtimonium autem redditur vel coram Deo, vel coram hominibus. Coram Deo quidem, qui inſpector eſt cordium, teſtimonium conſcientiæ ſufficit: & ideo honor quoad Deum poteſt conſiſtere in ſolo interiori motu cordis, dum ſcilicet aliquis recogitat vel Dei excellentiam, vel etiam alterius hominis coram Deo.

Sed quoad homines aliquis non poteſt teſtimonium ferre niſi per aliqua ſigna exteriora vel verborum, puta cum aliquis ore pronuntiat excellentiam alicuius; vel factis, ſicut inclinationibus, obviationibus, & aliis huiuſmodi; vel etiam exterioribus rebus, puta (a) in munerum oblatione, aut imaginum inſtitutione, vel aliis huiuſmodi. Et ſecundum hoc honor in ſignis exterioribus, & corporalibus conſiſtit.

Ad primum ergo dicendum, quod reverentia non eſt idem quod honor. Sed ex una parte eſt primum motivum ad honorandum, inquantum ſcilicet aliquis ex reverentia quam habet ad aliquem, eum honorat; ex alia vero parte eſt honoris finis, inquantum ſcilicet aliquis ad hoc honoratur ut in reverentia habeatur ab aliis.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut Philoſophus ibidem dicit, honor non eſt ſufficiens virtutis præmium: ſed nihil poteſt eſſe in humanis rebus, & corporalibus maius honore, inquantum ſcilicet ipſæ corporales res ſunt ſigna demonſtrativa excellentis virtutis. Eſt autem debitum bono, & pulchro, ut manifeſtetur, ſecundum illud Matth. v. 15. *Neque accendunt lucernam, & ponunt eam ſub modio, ſed ſuper candelabrum, ut luceat omnibus qui in domo ſunt.* Et pro tanto præmium virtutis dicitur honor.

Ad tertium dicendum, quod laus diſtinguitur ab honore dupliciter. Uno modo quia laus conſiſtit in ſolis ſignis verborum; honor autem in quibuſcumque exterioribus ſignis: & ſecundum hoc laus in honore includitur. Alio modo quia per exhibitionem honoris teſtimonium reddimus de excellentia bonitatis alicuius abſolute; ſed per laudem teſtificamur de bonitate alicuius in ordine ad finem; ſicut laudamus bene operantem propter finem. Honor autem eſt etiam optimorum, quæ non ordinantur ad finem, ſed iam ſunt in fine, ut patet per Philoſophum in I. Ethic. (cap. v.) Gloria autem eſt effectus honoris, & laudis: quia ex hoc quod teſtificamur de bonitate alicuius, clareſcit bonitas eius in notitia plurimorum: & hoc importat nomen gloriæ: nam gloria dicitur, quaſi (κλερία) claria: unde ad Rom. ult. dicit quædam gloſſa Auguſtini (ord. Lib. III. cont.

(a) *Ita communiter, Cod. Alcan.* in exeniorum (*lege* xeniorum) oblatione.

cont. Maximin. cap. XIII. a med.) quod *gloria eſt clara cum laude notitia*.

ARTICULUS II. 543

Utrum honor proprie debeatur ſuperioribus.

Ad Hebr. XI. *lect*. 3. *princ*.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod honor non proprie debeatur ſuperioribus. Angelus enim eſt ſuperior quolibet homine viatore, ſecundum illud Matth. XI. II. *Qui minor eſt in regno cælorum, maior eſt Ioanne Baptiſta*. Sed Angelus prohibuit Ioannem volentem ſe honorare, ut patet Apoc. ult. Ergo honor non debetur ſuperioribus.

2. Præterea. Honor debetur alicui in teſtimonium virtutis, ut dictum eſt (art. præc. & quæſt. LXIII. art. 3.) Sed quandoque contingit quod ſuperiores non ſunt virtuoſi. Ergo eis non debetur honor; ſicut nec dæmonibus, qui tamen ſuperiores nobis ſunt ordine naturæ.

3. Præterea. Apoſtolus dicit ad Rom. XII. 10. *Honore invicem prævenientes*: & I. Pet. II. 17. *Omnes honorate*. Sed hoc non eſſet ſervandum, ſi ſolis ſuperioribus honor deberetur. Ergo honor non debetur proprie ſuperioribus.

4. Præterea. Tobiæ I. 16. dicitur, quod Tobias habebat *decem talenta ex his quibus erat honoratus a Rege*: legitur etiam Heſter. VI. II. quod Aſſuerus honoravit Mardochæum, & coram eo fecit clamari: *Hoc honore dignus eſt quem Rex honorare voluerit*. Ergo honor etiam exhibetur inferioribus; & ita videtur quod honor non debetur proprie ſuperioribus.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in I. Ethicor. (cap. XII. & Lib. IV. cap. III.) quod *honor debetur optimis*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. præc.) honor nihil aliud eſt quam quædam proteſtatio de excellentia bonitatis alicuius. Poteſt autem alicuius excellentia conſiderari, non ſolum per comparationem ad honorantem, ut ſcilicet ſit excellentior eo qui honorat, ſed etiam ſecundum ſe, vel per comparationem ad aliquos alios: & ſecundum hoc honor ſemper debetur alicui propter aliquam excellentiam, vel ſuperioritatem. Non enim oportet quod ille qui honoratur, ſit excellentior honorante, ſed forte quibuſdam aliis, vel etiam ipſo honorante quantum ad aliquid, & non ſimpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus prohibuit Ioannem non a quacumque honoratione, ſed ab honoratione adorationis latriæ, quæ debetur Deo; vel etiam ab honoratione duliæ, ut oſtenderet ipſius Ioannis dignitatem, qua per Chriſtum erat Angelis adæquatus ſecundum ſpem gloriæ filiorum Dei: & ideo nolebat ab eo honorari tamquam ſuperior.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi prælati ſint mali, non honorantur propter excellentiam propriæ virtutis, ſed propter excellentiam dignitatis, ſecundum quam ſunt Dei miniſtri: & etiam in eis honoratur tota communitas, cui præſunt. Dæmones autem ſunt irrevocabiliter mali, & pro inimicis habendi magis quam honorandi.

Ad tertium dicendum, quod in quolibet invenitur aliquid ex quo poteſt aliquis eum ſuperiorem reputare, ſecundum illud ad Philip. II. 3. *In humilitate ſuperiores invicem arbitrantes*: & ſecundum hoc etiam omnes ſe invicem debent honore prævenire.

Ad quartum dicendum, quod privatæ perſonæ interdum honorantur a Regibus, non quia ſint eis ſuperiores ſecundum ordinem dignitatis, ſed propter aliquam excellentiam virtutis ipſarum: & ſecundum hoc honorati ſunt Tobias, & Mardochæus a Regibus.

ARTICULUS III. 544

Utrum dulia ſit ſpecialis virtus a latria diſtincta.

III. diſt. IX. *quæſt*. II. *art*. I. *& Pſal*. XL. *fin*.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod dulia non ſit ſpecialis virtus a latria diſtincta. Quia ſuper illud Pſ. VII. *Domine Deus meus, in te ſperavi*, dicit Gloſſa (interl.) „ Domine omnium „ per potentiam, cui debetur dulia; „ Deus per creationem, cui debetur la„ tria.“ Sed non eſt diſtincta virtus quæ ordinatur in Deum, ſecundum quod eſt Dominus, & ſecundum quod eſt Deus. Ergo dulia non eſt virtus diſtincta a latria.

2. Præterea. Secundum Philoſophum in VIII. Ethic. (cap. VIII. cir. princ.) *amari ſimile eſt ei quod eſt honorari*. Sed eadem eſt virtus caritatis qua amatur Deus, & qua amatur proximus. Ergo dulia, qua honoratur proximus, non eſt alia virtus a latria, qua honoratur Deus.

3. Præ-

Digitized by Google

3. Præterea. Idem eſt motus quo aliquis movetur in imaginem, & in rem cuius eſt imago. Sed per duliam honoratur homo, inquantum eſt ad Dei imaginem factus: dicitur enim Sap. 11. 22. de impiis, quod *non iudicaverunt honorem animarum ſanctarum, quoniam Deus creavit hominem inexterminabilem, & ad imaginem ſuæ ſimilitudinis fecit illum*. Ergo dulia non eſt alia virtus a latria, qua honoratur Deus.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in X. de civit. Dei (cap. 1. circ. med.) quod *alia eſt ſervitus quæ debetur hominibus, ſecundum quam præcipit Apoſtolus ſervos dominis ſuis ſubditos eſſe, quæ ſcilicet græce dulia dicitur; alia vero latria, quæ dicitur ſervitus pertinens ad colendum Deum*.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum ea quæ ſupra dicta ſunt (quæſt. CI. art. 3.) ubi eſt alia ratio debiti, ibi neceſſe eſt quod ſit alia virtus, quæ debitum reddat. Alia autem ratione debetur ſervitus Deo, & homini; ſicut & alia ratione dominium competit Deo, & homini: nam Deus plenarium, & principale dominium habet reſpectu totius, & cuiuslibet creaturæ, quæ totaliter eius ſubiicitur poteſtati; homo autem participat quamdam ſimilitudinem divini dominii, ſecundum quod habet particularem poteſtatem ſuper aliquem hominem, vel ſuper aliquam creaturam.

Et ideo dulia, quæ debitam ſervitutem exhibet homini dominanti, alia virtus eſt a latria, quæ exhibet debitam ſervitutem divino dominio. Et eſt quædam obſervantiæ ſpecies: quia per obſervantiam honoramus quaſcumque perſonas dignitate præcellentes; per duliam autem proprie ſumptam ſervi dominos ſuos venerantur: dulia (δουλεία) enim græce ſervitus dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut religio per excellentiam dicitur pietas, inquantum Deus eſt per excellentiam pater; ita etiam latria per excellentiam dicitur dulia, inquantum Deus excellenter eſt dominus. Non autem creatura participat potentiam creandi, ratione cuius Deo debetur latria. Et ideo Gloſſa illa diſtinxit attribuens latriam Deo ſecundum creationem, quæ creaturæ non communicatur; duliam vero ſecundum dominium, quod creaturæ communicatur.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio diligendi proximum Deus eſt: non enim per caritatem diligimus in proximo niſi Deum. Et ideo eadem caritas eſt qua diligitur Deus, & proximus. Sunt tamen aliæ amicitiæ differentes a caritate ſecundum alias rationes quibus homines amantur. Et ſimiliter cum ſit alia ratio ſerviendi Deo, & homini, aut honorandi utrumque, non eſt eadem virtus latria, & dulia.

Ad tertium dicendum, quod motus qui eſt in imaginem, inquantum eſt imago, refertur in rem cuius eſt imago; non tamen omnis motus qui eſt in imaginem, refertur in eam, inquantum eſt imago: & ideo quandoque eſt alius motus ſpecie in imaginem, & motus in rem. Sic ergo dicendum eſt, quod honor, vel ſubiectio duliæ reſpicit abſolute quamdam hominis dignitatem: licet enim ſecundum illam dignitatem ſit homo ad imaginem vel ſimilitudinem Dei; non tamen ſemper homo, quando reverentiam alteri exhibet, refert hoc actu in Deum.

Vel dicendum, quod motus qui eſt in imaginem, quodammodo eſt in rem; non tamen motus qui eſt in rem, oportet quod ſit in imaginem. Et ideo reverentia quæ exhibetur alicui, inquantum eſt imago Dei, redundat quodammodo in Deum. Alia tamen eſt reverentia quæ ipſi Deo exhibetur, quæ nullo modo pertinet ad eius imaginem.

ARTICULUS IV. 545.

Utrum dulia habeat diverſas ſpecies.

III. diſt. IX. quæſt. II. art. 2.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quod dulia habeat diverſas ſpecies. Per duliam enim exhibetur honor proximo. Diverſa autem ratione honorantur diverſi proximi, ſicut Rex, pater, & magiſter, ut patet per Philoſophum in IX. Ethic. (cap. II.) Cum ergo diverſa ratio obiecti diverſificet ſpeciem virtutis, videtur quod dulia dividatur in virtutes ſpecie differentes.

2. Præterea. Medium differt ſpecie ab extremis, ſicut pallidum ab albo, & nigro. Sed hyperdulia videtur eſſe medium inter latriam, & duliam: exhibetur enim creaturis, quæ habent ſpecialem affinitatem ad Deum, ſicut B. Virgini, inquantum eſt mater Dei. Ergo videtur quod duliæ ſint ſpecies differentes, una quidem dulia ſimpliciter, alia vero hyperdulia.

3. Præterea. Sicut in creatura rationali invenitur imago Dei, ratione cuius

hono-

honoratur; ita etiam in creatura irrationali invenitur veſtigium Dei. Sed alia ratio ſimilitudinis importatur in nomine imaginis, & in nomine veſtigii. Ergo etiam oportet ſecundum hoc diverſas ſpecies duliæ attendi: præſertim cum quibusdam irrationabilibus creaturis honor exhibeatur; ſicut ligno ſanctæ crucis, & aliis huiuſmodi.

Sed contra eſt quod dulia contra latriam dividitur. Latria autem non dividitur per diverſas ſpecies. Ergo nec dulia.

Reſpondeo dicendum, quod dulia poteſt accipi dupliciter. Uno modo communiter, ſecundum quod exhibet reverentiam cuicumque homini ratione cuiuſcumque excellentiæ: & ſic continet ſub ſe pietatem, & obſervantiam, & quamcumque huiuſmodi virtutem, quæ homini reverentiam exhibet; & ſecundum hoc habebit partes ſpecie diverſas.

Alio modo poteſt ſumi ſtricte, prout ſecundum eam, reverentiam exhibet ſervus domino: nam dulia ſervitus dicitur, ut dictum eſt (art. 3. hu. quæſt.) & ſecundum hoc non dividitur in diverſas ſpecies, ſed eſt una ſpecierum obſervantiæ, quam Tullius ponit (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) eo quod alia ratione ſervus reveretur dominum, miles ducem, diſcipulus magiſtrum, & ſic de aliis huiuſmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de dulia communiter ſumpta.

Ad ſecundum dicendum, quod hyperdulia eſt potiſſima ſpecies duliæ communiter ſumptæ: maxima enim reverentia debetur homini ex affinitate quam habet ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ irrationali in ſe conſideratæ non debetur ab homine aliqua ſubiectio, vel honor; quin potius omnis talis creatura eſt naturaliter homini ſubiecta. Quod autem crux Chriſti honoretur, hoc fit eodem honore quo Chriſtus honoratur; ſicut purpura Regis honoratur eodem honore quo Rex, ut Damaſcenus dicit in IV. Libro (orth. Fid. cap. III.)

QUAESTIO CIV.

De obedientia,

in ſex articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de obedientia: & circa hoc queruntur ſex.

Primo, utrum homo debeat obedire homini.

Secundo, utrum obedientia ſit ſpecialis virtus.

Tertio de comparatione eius ad alias virtutes.

Quarto, utrum Deo ſit in omnibus obediendum.

Quinto, utrum ſubditi ſuis prælatis teneantur in omnibus obedire.

Sexto, utrum fideles teneantur ſæcularibus poteſtatibus obedire.

ARTICULUS I. 546

Utrum homo teneatur alteri obedire.

Sup. quæſt. LXIX *art.* 2. *cor.* & *quæſt.* LXXXVIII. *art.* 10. *ad* 2. & *infr. art.* 5. *cor.* & *art.* 6. *ad* 2.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod unus homo non teneatur alteri obedire. Non eſt enim aliquid faciendum contra inſtitutionem divinam. Sed hoc habet divina inſtitutio ut homo ſuo conſilio regatur, ſecundum illud Eccli. XV. 14. *Deus ab initio conſtituit hominem, & reliquit illum in manu conſilii ſui.* Ergo non tenetur unus homo alteri obedire.

2. Præterea. Si aliquis alicui teneretur obedire, oporteret quod haberet voluntatem præcipientis tamquam regulam ſuæ actionis. Sed ſola divina voluntas, quæ ſemper eſt recta, eſt regula humanæ actionis. Ergo non tenetur homo obedire niſi Deo.

3. Præterea. Servitia quanto ſunt magis gratuita, tanto ſunt magis accepta. Sed id quod homo ex debito facit, non eſt gratuitum. Si ergo homo teneretur ex debito aliis obedire in bonis operibus faciendis, ex hoc ipſo redderetur minus acceptabile opus bonum quod ex obedientia fieret. Non ergo tenetur homo alteri obedire.

Sed contra eſt quod præcipitur ad Hebr. ult. 17. *Obedite præpoſitis veſtris, & ſubiacete eis.*

Reſpondeo dicendum, quod ſicut actiones rerum naturalium procedunt ex poten-

tentiis naturalibus, ita etiam operationes humanæ procedunt ex humana voluntate. Oportuit autem in rebus naturalibus ut ſuperiora moverent inferiora ad ſuas actiones per excellentiam naturalis virtutis collatæ divinitus. Unde etiam oportet in rebus humanis quod ſuperiores moveant inferiores per ſuam voluntatem ex vi auctoritatis divinitus ordinatæ. Movere autem per rationem, & voluntatem eſt præcipere.

Et ideo ſicut ex ipſo ordine naturali divinitus inſtituto inferiora in rebus naturalibus neceſſe habent ſubiici motioni ſuperiorum; ita etiam in rebus humanis ex ordine iuris naturalis, & divini tenentur inferiores ſuis ſuperioribus obedire.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus reliquit hominem in manu conſilii ſui, non quia licet ei facere omne quod velit, ſed quia ad id quod faciendum eſt, (a) non cogitur neceſſitate naturæ, ſicut creaturæ irrationales, ſed libera electione ex proprio conſilio procedente: & ſicut ad alia facienda debet procedere proprio conſilio, ita etiam ad hoc quod obediat ſuis ſuperioribus: dicit enim Greg. ult. Moral. (cap. x. parum a princ.) quod *dum alienæ voci humiliter ſubdimur, noſmetipſos in corde ſuperamus*.

Ad ſecundum dicendum, quod divina voluntas eſt prima regula, qua regulantur omnes rationales voluntates; cui una magis appropinquat quam alia, ſecundum ordinem divinitus inſtitutum. Et ideo voluntas unius hominis præcipientis poteſt eſſe quaſi ſecunda regula voluntatis alterius obedientis.

Ad tertium dicendum, quod aliquid poteſt iudicari gratuitum dupliciter: uno modo ex parte ipſius operis, quia ſcilicet homo ad id non obligatur; alio modo ex parte operantis, quia ſcilicet libera voluntate hoc facit. Opus autem redditur virtuoſum, & laudabile, & meritorium, præcipue ſecundum quod ex voluntate procedit. Et ideo quamvis obedire ſit debitum, ſi prompta voluntate aliquis obediat, non propter hoc minuitur eius meritum, maxime apud Deum, qui non ſolum exteriora opera, verum etiam interiorem voluntatem videt.

ARTICULUS II. 547

Utrum obedientia ſit ſpecialis virtus.

II. diſt. xxxv. *art.* 2. *ad* 5. *& diſt.* xliv. *quæſt.* II. *art.* I. *& Hebr.* II.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod obedientia non ſit ſpecialis virtus. Obedientiæ enim inobedientia opponitur. Sed inobedientia eſt generale peccatum: dicit enim Ambroſius (Lib. de parad. cap. VIII. parum ante med.) quod *peccatum eſt inobedientia legis divinæ*. Ergo obedientia non eſt ſpecialis virtus, ſed generalis.

2. Præterea. Omnis virtus ſpecialis aut eſt theologica, aut moralis. Sed obedientia non eſt virtus theologica, quia neque continetur ſub fide, neque ſub ſpe, neque ſub caritate: ſimiliter etiam non eſt virtus moralis, quia non eſt in medio ſuperflui, & diminuti: quanto enim aliquis eſt magis obediens, tanto magis laudatur. Ergo obedientia non eſt ſpecialis virtus.

3. Præterea. Gregorius dicit ult. Moral. (cap. x. ante med.) quod *obedientia tanto magis eſt meritoria, & laudabilis, quanto minus habet de ſuo*. Sed quælibet ſpecialis virtus tanto magis laudatur, quanto magis habet de ſuo: eo quod ad virtutem requiritur ut ſit volens, & eligens, ſicut dicitur in II. Eth. (cap. IV.) Ergo obedientia non eſt virtus ſpecialis.

4. Præterea. Virtutes differunt ſpecie ſecundum obiecta. Obiectum autem obedientiæ eſſe videtur ſuperioris præceptum, quod multipliciter diverſificari videtur, ſecundum diverſos ſuperioritatis gradus. Ergo obedientia eſt virtus generalis, ſub ſe multas virtutes ſpeciales comprehendens.

Sed contra eſt quod obedientia a quibusdam ponitur pars iuſtitiæ, ut ſupra dictum eſt (quæſt. lxxx.)

Reſpondeo dicendum, quod ad omnia opera bona quæ ſpecialem habent laudis rationem, ſpecialis virtus determinatur: hoc enim proprie competit virtuti ut opus bonum reddat. Obedire autem ſuperiori debitum eſt ſecundum divinum ordinem rebus inditum, ut oſtenſum eſt (art. præc.) & per conſequens eſt bonum; cum bonum conſiſtat in modo, ſpecie, & ordine, ut Auguſtinus dicit in Lib. de natura boni (cap. III.) Habet autem hic

actus

(a) *Ita mſs. & editi paſſim. Edit. Duacenſis, aliaque* non agitur.

actus ſpecialem rationem laudis ex ſpeciali obiecto. Cum enim inferiores ſuis ſuperioribus multa debeant exhibere, inter cetera hoc eſt unum ſpeciale quod tenentur eorum præceptis obedire.

Unde obedientia eſt ſpecialis virtus; & eius ſpeciale obiectum eſt præceptum tacitum, vel expreſſum: voluntas enim ſuperioris quocumque modo innoteſcat, eſt quoddam tacitum præceptum: & tanto videtur obedientia promptior, quanto expreſſum præceptum obediendo prævenit, voluntate ſuperioris intellecta.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet, duas ſpeciales rationes, ad quas duæ ſpeciales virtutes reſpiciunt, in uno & eodem materiali obiecto concurrere; ſicut miles defendendo caſtrum Regis, & implet opus fortitudinis, non refugiens mortis pericula propter bonum, & opus iuſtitiæ, debitum ſervitium domino ſuo reddens. Sic igitur ratio præcepti quam attendit obedientia, concurrit cum actibus omnium virtutum, non tamen cum omnibus virtutum actibus, quia non omnes actus virtutum ſunt in præcepto, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. xcvi. art. 3.) Similiter etiam quædam quandoque ſub præcepto cadunt quæ ad nullam aliam virtutem pertinent, ut patet in his quæ non ſunt mala, niſi quia prohibita. Sic ergo ſi obedientia proprie accipiatur, ſecundum quod reſpicit per intentionem formalem rationem præcepti, erit ſpecialis virtus, & inobedientia peccatum ſpeciale: ſecundum hoc enim ad obedientiam requiritur quod impleat aliquis actum iuſtitiæ, vel alterius virtutis, intendens implere præceptum; & ad inobedientiam requiritur quod actualiter contemnat (a) præceptum. Si vero obedientia large accipiatur pro executione cuiuſcumque quod poteſt cadere ſub præcepto, & inobedientia pro omiſſione eiuſdem ex quacumque intentione, ſic obedientia erit generalis virtus, & inobedientia generale peccatum.

Ad ſecundum dicendum, quod obedientia non eſt virtus theologica: non enim per ſe obiectum eius eſt Deus, ſed præceptum ſuperioris cuiuſcumque, vel expreſſum, vel interpretativum, ſcilicet ſimplex verbum prælati eius indicans voluntatem, cui obedit promptus obediens, ſecundum illud ad Tit. III. 1. *Admone illos, principibus, & poteſtatibus ſubditos eſſe, dicto obedire &c.* Eſt autem virtus moralis, cum ſit pars iuſtitiæ; & eſt medium inter ſuperfluum, & diminutum. Attenditur autem eius ſuperfluum, non quidem ſecundum quantum, ſed ſecundum alias circumſtantias, inquantum ſcilicet aliquis obedit vel cui non debet, vel in quibus non debet, ſicut ſupra de religione dictum eſt (quæſt. xcii. art. 2.) Poteſt etiam dici, quod ſicut in iuſtitia ſuperfluum eſt in eo qui retinet alienum, diminutum autem in eo cui non redditur quod debetur, ut Philoſophus dicit in V. Eth. (cap. iv.) ita etiam obedientia medium eſt inter ſuperfluum, quod attenditur ex parte eius qui ſubtrahit ſuperiori obedientiæ debitum, quia ſuperabundat in implendo propriam voluntatem; (b) & diminutum, quod attenditur ex parte ſuperioris, cui non obeditur. Unde ſecundum hoc obedientia (c) erit medium duarum malitiarum, ſicut ſupra de iuſtitia dictum eſt (quæſt. lviii. art. 10.)

Ad tertium dicendum, quod obedientia, ſicut & quælibet virtus, debet habere promptam voluntatem in ſuum proprium obiectum, non autem in id quod repugnans eſt ei. Proprium autem obiectum obedientiæ eſt præceptum; quod quidem ex alterius voluntate procedit. Unde obedientia reddit promptam hominis voluntatem ad implendum voluntatem alterius, ſcilicet præcipientis. Si autem id quod ei præcipitur, ſit propter ſe ei volitum, etiam abſque ratione præcepti, ſicut accidit in proſperis, iam ex propria voluntate tendit in illud, & non videtur illud implere propter præceptum, ſed propter voluntatem propriam. Sed quando illud quod præcipitur, nullo modo eſt ſecundum ſe volitum, ſed eſt ſecundum ſe conſideratum propriæ voluntati repugnans, ſicut accidit in aſperis, tunc omnino manifeſtum eſt quod non impletur niſi propter præceptum. Et ideo Gregorius dicit in Lib. ult. Mor. (cap. x. ante med.) quod *obedientia quæ habet aliquid de ſuo in proſperis, eſt vel nulla, vel minor*, quia ſcilicet voluntas propria non videtur principaliter tendere ad implendum præceptum, ſed ad aſſequendum proprium volitum; *in adverſis autem, vel difficilibus eſt maior*, quia voluntas propria in nihil aliud tendit quam in præ-

(a) *Ita mſſ. & editi paſſim. Al.* ſpeciale præceptum. (b) *Ita paſſim poſt Nicolaius recentiores editiones. Edit. Rom. cum mſſ.* diminutum autem ex parte ſuperioris &c. (c) *Ita edit. Patav. Al.* non erit.

præceptum. Sed hoc intelligendum eſt ſecundum id quod exterius apparet. Secundum tamen Dei iudicium, qui corda rimatur, poteſt contingere quod etiam in proſperis obedientia aliquid de ſuo habens non propter hoc ſit minus laudabilis, ſi ſcilicet propria voluntas obedientis non minus devote tendat ad impletionem præcepti.

Ad quartum dicendum, quod reverentia directe reſpicit perſonam excellentem: & ideo ſecundum diverſam rationem excellentiæ diverſas ſpecies habet. Obedientia vero reſpicit præceptum perſonæ excellentis: & ideo non eſt niſi unius rationis. Sed quia propter reverentiam perſonæ obedientia debetur eius præcepto, conſequens eſt quod obedientia hominis ſit eadem ſpecie, ex diverſis tamen ſpecie cauſis procedens.

ARTICULUS III. 548

Utrum obedientia ſit maxima virtutum.

Philip. II. *lect.* 3.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod obedientia ſit maxima virtutum. Dicitur enim I. Reg. XV. 22. *Melior eſt obedientia quam victimæ*. Sed oblatio victimarum pertinet ad religionem, quæ eſt potiſſima inter omnes virtutes morales, ut ex ſupra dictis patet (quæſt. LXXXI. art. 6.). Ergo obedientia eſt potiſſima inter omnes virtutes.

2. Præterea. Gregorius dicit ult. Moral. (cap. X. in princ.) quod *obedientia ſola virtus eſt quæ virtutes ceteras menti inſerit, inſertaſque cuſtodit*. Sed cauſa potior eſt effectu. Ergo obedientia eſt potior omnibus virtutibus.

3. Præterea. Gregorius dicit ult. Moral. (ibid a princ.) quod *numquam per obedientiam malum debet fieri; aliquando autem per obedientiam bonum, quod agimus, intermitti debet*. Sed non prætermittitur aliquid niſi pro meliori. Ergo obedientia, pro qua prætermittuntur bona aliarum virtutum, eſt virtutibus aliis melior.

Sed contra eſt quod obedientia habet laudem ex eo quod ex caritate procedit: dicit enim Gregorius ult. Moral. (ibid. a med.) quod *obedientia non ſervili metu, ſed caritatis affectu ſervanda eſt, non timore pœnæ, ſed amore iuſtitiæ*. Ergo caritas eſt potior virtus quam obedientia.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut peccatum conſiſtit in hoc quod homo, contempto Deo, commutabilibus bonis inhæret; ita meritum virtuoſi actus conſiſtit in hoc quod homo, contemptis bonis creatis, Deo inhæret ſicut fini. Finis autem potior eſt his quæ ſunt ad finem. Si ergo bona creata propter hoc contemnantur ut Deo inhæreatur, maior eſt laus virtutis ex hoc quod Deo inhæret, quam ex hoc quod bona terrena contemnit. Et ideo illæ virtutes quibus Deo ſecundum ſe inhæretur, ſcilicet theologicæ, ſunt potiores virtutibus moralibus, quibus aliquid terrenum contemnitur, ut Deo inhæreatur.

Inter virtutes autem morales tanto aliqua potior eſt, quanto aliquis maius aliquid contemnit, ut Deo inhæreat. Sunt autem tria genera bonorum humanorum, quæ homo poteſt contemnere propter Deum: quorum infimum ſunt exteriora bona; medium autem ſunt bona corporis; ſupremum autem ſunt bona animæ: inter quæ quodammodo præcipuum eſt voluntas, inquantum ſcilicet per voluntatem homo omnibus aliis bonis utitur. Et ideo, per ſe loquendo, laudabilior eſt obedientiæ virtus, quæ propter Deum contemnit propriam voluntatem, quam aliæ virtutes morales, quæ propter Deum aliqua alia bona contemnunt.

Unde Gregorius dicit ult. Moral. (loc. ſup. cit.) quod *obedientia victimis iure præponitur: quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur*. Unde etiam quæcumque alia virtutum opera ex hoc meritoria ſunt apud Deum quod fiunt ut obediatur voluntati divinæ. Nam ſi quis etiam martyrium ſuſtineret, vel omnia ſua pauperibus erogaret, niſi hæc ordinaret ad impletionem divinæ voluntatis, quod directe ad obedientiam pertinet, meritoria eſſe non poſſent; ſicut nec ſi fierent ſine caritate, quæ ſine obedientia eſſe non poteſt: dicitur enim I. Ioan. II. 4. quod *qui dicit ſe noſſe Deum, & mandata eius non cuſtodit, mendax eſt ... qui autem ſervat verba eius, vere in hoc caritas Dei perfecta eſt*. Et hoc ideo eſt, quia amicitia facit idem velle, & nolle.

Ad primum ergo dicendum, quod obedientia procedit ex reverentia, quæ exhibet cultum, & honorem ſuperiori: & quantum ad hoc ſub diverſis virtutibus continetur; licet ſecundum ſe conſiderata, prout reſpicit rationem præcepti, ſit una ſpecialis virtus. Inquantum ergo procedit ex reverentia prælatorum, con-

ti-

tinetur quodammodo ſub obſervantia; inquantum vero procedit ex reverentia parentum, ſub pietate; inquantum vero procedit ex reverentia Dei, ſub religione; & pertinet ad devotionem, quæ eſt principalis actus religionis. Unde ſecundum hoc laudabilius eſt obedire Deo quam ſacrificium offerre: & etiam quia *in ſacrificio immolatur aliena caro, per obedientiam autem propria voluntas*, ut Gregorius dicit (loc. ſup. cit.) Specialiter tamen in caſu in quo loquebatur Samuel, melius fuiſſet Sauli obedire Deo, quam animalia pinguia Amalecitarum in ſacrificium offerre contra Dei mandatum.

Ad ſecundum dicendum, quod ad obedientiam pertinent omnes actus virtutum, prout ſunt in præcepto. Inquantum ergo actus virtutum operantur cauſaliter, vel diſpoſitive ad earum generationem, & conſervationem, intantum dicitur, quod obedientia omnes virtutes menti inſerit, & cuſtodit. Nec tamen ſequitur quod obedientia ſit ſimpliciter omnibus virtutibus prior, propter duo. Primo quia licet actus virtutis cadat ſub præcepto, poteſt tamen aliquis implere actum virtutis, non attendens ad rationem præcepti: unde ſi aliqua virtus ſit cuius obiectum ſit naturaliter prius quam præceptum, illa virtus dicitur naturaliter prior quam obedientia; ut patet de fide, per quam nobis divinæ auctoritatis ſublimitas innoteſcit, ex qua competit ei poteſtas præcipiendi. Secundo quia infuſio gratiæ, & virtutum poteſt præcedere etiam tempore omnem actum virtuoſum: & ſecundum hoc neque tempore, neque natura eſt obedientia omnibus aliis virtutibus prior.

Ad tertium dicendum, quod duplex eſt bonum. Quoddam, ad quod faciendum homo ex neceſſitate tenetur, ſicut amare Deum, vel aliquid huiuſmodi: & tale bonum nullo modo debet propter obedientiam prætermitti. Eſt autem aliud bonum, ad quod homo non tenetur ex neceſſitate: & tale bonum debet homo quandoque propter obedientiam prætermittere; ad quam ex neceſſitate homo tenetur: quia non debet homo aliquod bonum facere culpam incurrendo: & tamen, ſicut ibidem Gregorius dicit, *qui ab uno quolibet bono ſubiectos vetat, neceſſe eſt ut multa concedat, ne obedientis mens funditus intereat, ſi a bonis omnibus repulſa penitus ieiunet*. Et ſic per obedientiam, (a) & alia bona poteſt damnum unius boni recompenſari.

ARTICULUS IV. 549

Utrum in omnibus ſit Deo obediendum.

Inf. art. 5. cor. & ad 2. & quæſt. clıv. *art. 2. ad 2. & II. diſt.* xlıv. *in exp. lit. ad 7.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod non in omnibus ſit Deo obediendum. Dicitur enim Matth. ix. 30. quod Dominus duobus cæcis curatis præcepit dicens: *Videte ne quis ſciat. Illi autem exeuntes diffamaverunt eum per totam terram illam*. Nec tamen ex hoc culpantur. Ergo videtur quod non teneamur in omnibus obedire Deo.

2. Præterea. Nullus tenetur aliquid facere contra virtutem. Sed inveniuntur quædam quæcepta Dei contra virtutem; ſicut præcepit Abrahæ ut occideret filium innocentem, ut habetur Gen. xxii. & Iudæis, ut furarentur res Aegyptiorum, ut habetur Exod. xi. quæ ſunt contra iuſtitiam: & Oſeæ, quod acciperet mulierem adulteram, quod eſt contra caſtitatem. Ergo non in omnibus eſt obediendum Deo.

3. Præterea. Quicumque obedit Deo, conformat voluntatem ſuam voluntati divinæ etiam in volito. Sed non quantum ad omnia tenemur conformare voluntatem noſtram voluntati divinæ in volito, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. xix. art. 10.) Ergo non in omnibus tenetur homo Deo obedire.

Sed contra eſt quod dicitur Exod. xxiv. 7. *Omnia, quæcumque locutus eſt Dominus, faciemus, & erimus obedientes*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. 1. hu. quæſt.) ille qui obedit, movetur per imperium eius cui obedit, ſicut res naturales moventur per ſuos motores. Sicut autem Deus eſt primus motor omnium quæ naturaliter moventur, ita etiam eſt primus motor omnium voluntatum, ut ex ſupra dictis patet (1. 2. quæſt. ix. art. 6.)

Et ideo ſicut naturali neceſſitate omnia naturalia ſubduntur divinæ motioni; ita etiam quadam neceſſitate iuſtitiæ omnes voluntates tenentur obedire divino imperiò.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus cæcis dixit, ut miraculum occultarent, non quaſi intendens eos per virtu-

tu-

(a) *Ita communiter. Cod. Alcan. & talia.*

tutem divini præcepti obligare; ſed, ſicut Gregorius dicit XIX. Moral. (cap. XIV. parum a princ.) *ſervis ſuis ſeſe ſequentibus exemplum dedit, ut ipſi quidem virtutes ſuas occultari deſiderent, & tamen ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti*.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Deus nihil operatur contra naturam, quia *hoc eſt natura uniuſcuiuſque rei quod in ea Deus operatur*, ut habetur in Gloſſa ad Rom. XI. (ex Auguſtino Lib. XX. cont. Fauſt. cap. III.) operatur tamen aliquid contra ſolitum curſum naturæ; ita etiam nihil Deus poteſt præcipere contra virtutem: quia in hoc principaliter conſiſtit virtus, & rectitudo voluntatis humanæ quod Dei voluntati conformetur, & eius ſequatur imperium, quamvis ſit contra conſuetum virtutis modum. Secundum hoc ergo præceptum Abrahæ factum, quod filium innocentem occideret, non fuit contra iuſtitiam: quia Deus eſt auctor mortis, & vitæ. Similiter nec fuit contra iuſtitiam quod mandavit Iudæis ut res Aegyptiorum acciperent: quia eius ſunt omnia, & cui voluerit, dat illa. Similiter etiam non fuit contra caſtitatem præceptum Oſeæ factum, ut mulierem adulteram acciperet: quia ipſe Deus eſt humanæ generationis ordinator, & ille eſt debitus modus mulieribus utendi quem Deus instituit. Unde patet quod prædicti nec obediendo Deo, nec obedire volendo peccaverunt.

Ad tertium dicendum, quod etſi non ſemper teneatur homo velle quod Deus vult, ſemper tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle: & hoc homini præcipue innoteſcit per præceptum divinum: & ideo tenetur homo in omnibus divinis præceptis obedire.

ARTICULUS V. 550

Utrum ſubditi teneantur ſuis ſuperioribus in omnibus obedire.

Sup. quæſt. LXIX. *art.* 3. *ad* 1. *& infr. quæſt.* CLXXXVI. *art.* 2. *cor. & diſt.* XXV. *quæſt.* II. *art.* 1. *quæſt.* 4. *ad* 3. *& Rom.* XII. *lect.* 4. *fin.*

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod ſubditi teneantur ſuis ſuperioribus in omnibus obedire. Dicit enim Apoſtolus ad Coloſſ. III. 20. *Filii obedite parentibus per omnia*: & poſtea ſubdit: *Servi obedite per omnia dominis carnalibus*. Ergo eadem ratione alii ſubditi debent prælatis ſuis in omnibus obedire.

2. Præterea. Prælati ſunt medii inter Deum & ſubditos, ſecundum illud Deuter. V. 5. *Ego ſequeſter, & medius fui inter Deum & vos in tempore illo, ut annuntiarem vobis verba eius*. Sed ab extremo in extremum non pervenitur niſi per medium. Ergo præcepta prælati ſunt reputanda tamquam præcepta Dei: unde & Apoſtolus dicit ad Gal. IV 14. *Sicut Angelum Dei excepiſtis me, ſicut Chriſtum Ieſum*: & I. ad Theſs. II. 13. *Cum accepiſſetis a nobis verbum auditus Dei, accepiſtis illud, non ut verbum hominum, ſed, ſicut vere eſt, verbum Dei*. Ergo ſicut homo debet Deo obedire in omnibus, ita & prælatis.

3. Præterea. Sicut Religioſi profitendo vovent caſtitatem, & paupertatem, ita & obedientiam. Sed religioſus tenetur quantum ad omnia ſervare caſtitatem, & paupertatem. Ergo ſimiliter quantum ad omnia tenetur obedire.

Sed contra eſt quod dicitur Act. V. 29. *Obedire oportet Deo magis quam hominibus*. Sed quandoque præcepta prælatorum ſunt contra Deum. Ergo non in omnibus prælatis eſt obediendum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. 1. & 4. hu. quæſt.) obediens movetur ad imperium præcipientis quadam neceſſitate iuſtitiæ; ſicut res naturalis movetur ex virtute ſui motoris neceſſitate naturæ.

Quod autem aliqua res naturalis non moveatur a ſuo motore, poteſt contingere dupliciter: uno modo propter impedimentum quod provenit ex fortiori virtute alterius moventis; ſicut lignum non comburitur ab igne, ſi fortior vis aquæ impediat: alio modo ex defectu ordinis mobilis ad motorem quia etſi ſubiiciatur eius actioni quantum ad aliquid, non tamen quantum ad omnia; ſicut humor quandoque ſubiicitur actioni caloris quantum ad calefieri, non tamen quantum ad exſiccari, ſive conſumi.

Similiter ex duobus poteſt contingere quod ſubditus ſuo ſuperiori non teneatur in omnibus obedire. Uno modo propter præceptum maioris poteſtatis. Ut enim Rom. XIII. ſuper illud, *Qui poteſtati reſiſtunt, ipſi ſibi damnationem acquirunt*, dicit Gloſſa (ord. Auguſtini ſerm. VI. de verb. Dom. cap. 8.) „ ſi quid iuſſerit curator, numquid eſt tibi facien-

„ dum,

„ dum, ſi contra Proconſulem iubeat? „ Rurſum ſi quid Proconſul iubeat, & „ aliud Imperator, numquid dubitatur, „ illo contempto, iſti eſſe ſerviendum? „ Ergo ſi aliud Imperator, aliud Deus „ iubeat, contempto illo, obtemperan- „ dum eſt Deo. “ Alio modo non tenetur inferior ſuo ſuperiori obedire, ſi ei aliquid præcipiat in quo ei non ſubdatur. Dicit enim Seneca in III. de beneficiis (cap. xx. in princip.) *Errat, ſi quis exiſtimat ſervitutem in totum hominem diſcendere: pars enim melior excepta eſt: corpora obnoxia ſunt, & adſcripta dominis, mens quidem eſt ſui iuris.* Et ideo in his quæ pertinent ad interiorem motum voluntatis, homo non tenetur homini obedire, ſed ſolum Deo.

Tenetur autem homo homini obedire in his quæ exterius per corpus ſunt agenda; in quibus tamen ſecundum ea quæ ad naturam corporis pertinent, homo homini obedire non tenetur, ſed ſolum Deo: quia omnes homines natura ſunt pares, puta in his quæ pertinent ad corporis ſuſtentationem, & prolis generationem. Unde non tenentur nec ſervi dominis, nec filii parentibus obedire de matrimonio contrahendo, vel virginitate ſervanda, aut aliquo alio huiuſmodi. Sed in his quæ pertinent ad diſpoſitionem actuum, & rerum humanarum, tenetur ſubditus ſuo ſuperiori obedire ſecundum rationem ſuperioritatis; ſicut miles duci exercitus in his quæ pertinent ad bellum, ſervus domino in his quæ pertinent ad ſervilia opera exequenda, filius patri in his quæ pertinent ad diſciplinam vitæ, & curam domeſticam; & ſic de aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod Apoſtolus dicit, intelligendum eſt *per omnia* quantum ad illa quæ pertinent ad ius patriæ, vel dominativæ poteſtatis.

Ad ſecundum dicendum, quod Deo ſubiicitur homo ſimpliciter quantum ad omnia & interiora, & exteriora: & ideo in omnibus ei obedire tenetur. Subditi autem non ſubiiciuntur ſuis ſuperioribus quantum ad omnia, ſed quantum ad aliqua determinate; & quantum ad illa medii ſunt inter Deum, & ſubditos; quantum ad alia vero immediate ſubduntur Deo, a quo inſtruuntur per legem naturalem, vel ſcriptam.

Ad tertium dicendum, quod religioſi obedientiam profitentur quantum ad regularem converſationem, ſecundum quam ſuis prælatis ſubduntur: & ideo quantum ad illa ſola obedire tenentur quæ poſſunt ad regularem converſationem pertinere: & hæc eſt obedientia ſufficiens ad ſalutem. Si autem etiam in aliis obedire voluerint, hoc pertinebit ad cumulum perfectionis; dum tamen illa non ſint contra Deum, aut contra profeſſionem regulæ, quia talis obedientia eſſet illicita. Sic ergo poteſt triplex obedientia diſtingui: una ſufficiens ad ſalutem, quæ ſcilicet obedit in his ad quæ obligatur; alia perfecta, quæ obedit in omnibus licitis; alia indiſcreta, quæ etiam in illicitis obedit.

ARTICULUS VI. 551

Utrum Chriſtiani teneantur ſæcularibus poteſtatibus obedire.

II. diſt. xliv. *quæſt. 2. art. 2. & quol. 11. art. 9. cor.*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtiani non teneantur ſæcularibus poteſtatibus obedire. Quia ſuper illud Matth. xvii. *Ergo liberi ſunt filii*, dicit Gloſſa (ord. Auguſtini Lib. I. Qq. Evang. cap. xxii.) „ Si in quolibet regno filii illius Regis, qui re- „ gno illi præfertur, ſunt liberi, tunc „ filii Regis illius, cui omnia regna ſub- „ duntur, in quolibet regno liberi eſſe „ debent. “ Sed Chriſtiani per fidem Chriſti facti ſunt filii Dei, ſecundum illud Ioan. i. 12. *Dedit eis poteſtatem filios Dei fieri, his qui credunt in nomine eius.* Ergo non tenentur poteſtatibus ſæcularibus obedire.

2. Præterea. Ad Rom vii. 4. dicitur: *Mortificati eſtis legi per corpus Chriſti*: & loquitur de lege divina veteris Teſtamenti. Sed minor eſt lex humana, per quam homines ſæcularibus poteſtatibus ſubduntur, quam lex divina veteris Teſtamenti. Ergo multo magis homines per hoc quod ſunt facti membra corporis Chriſti, liberantur a lege ſubiectionis, qua ſæcularibus Principibus obſtringebantur.

3. Præterea. Latronibus, qui per violentiam opprimunt, homines obedire non tenentur. Sed Auguſtinus dicit in IV. de civ. Dei (cap. iv. in princ.) *Remota iuſtitia, quid ſunt regna, niſi magna latrocinia?* Cum ergo dominia Principum ſæcularium plerumque cum iniuſtitia exerceantur, vel ab aliqua iniuſta uſurpatione principium ſumpſerint; videtur

quod non ſit Principibus ſæcularibus obediendum a Chriſtianis.

Sed contra eſt quod dicitur ad Tit. III. 1. *Admone illos, Principibus, & poteſtatibus ſubditos eſſe:* & I. Pet. II. 13. *Subiecti eſtote omni humanæ creaturæ propter Deum, ſive Regi, quaſi præcellenti, ſive ducibus tamquam ab eo miſſis.*

Reſpondeo dicendum, quod fides Chriſti eſt iuſtitiæ principium, & cauſa, ſecundum illud Rom. III. 22. *Iuſtitia Dei per fidem Ieſu Chriſti*: & ideo per fidem Ieſu Chriſti non tollitur ordo iuſtitiæ, ſed magis firmatur. Ordo autem iuſtitiæ requirit ut inferiores ſuis ſuperioribus obediant: aliter enim non poſſet humanarum rerum ſtatus conſervari.

Et ideo per fidem Chriſti non excuſantur fideles quin Principibus ſæcularibus obedire teneantur.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. præc) ſervitus, qua homo homini ſubiicitur, ad corpus pertinet, non ad animam, quæ libera manet. Nunc autem in ſtatu huius vitæ per gratiam Chriſti liberamur a defectibus animæ, non autem a defectibus corporis, ut patet per Apoſtolum Rom. VII. 23. qui dicit de ſeipſo, quod *mente ſervit legi Dei, carne autem legi peccati*. Et ideo illi qui fiunt filii Dei per gratiam, liberi ſunt a ſpirituali ſervitute peccati, non autem a ſervitute corporali, qua temporalibus dominis tenentur adſtricti, ut dicit Gloſſa (ordin.) ſuper illud I. ad Timoth. VI. *Quicumque ſunt ſub iugo ſervi &c.*

Ad ſecundum dicendum, quod lex vetus fuit figura novi Teſtamenti: & ideo debuit ceſſare veritate veniente. Non autem eſt ſimile de lege humana, per quam homo ſubiicitur homini: & tamen etiam ex lege divina homo tenetur homini obedire.

Ad tertium dicendum, quod Principibus ſæcularibus intantum homo obedire tenetur, inquantum ordo iuſtitiæ requirit. Et ideo ſi non habeant iuſtum principatum, ſed uſurpatum, vel ſi iniuſta præcipiant, non tenentur eis ſubditi obedire; niſi forte per accidens, propter vitandum ſcandalum, vel periculum.

QUAESTIO CV.

De inobedientia in duos articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de inobedientia: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum ſit peccatum mortale.

Secundo, utrum ſit graviſſimum peccatorum.

ARTICULUS I. 552

Utrum inobedientia ſit peccatum mortale.

Sup. quæſt. lxix. *art.* 1. *corp.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod inobedientia non ſit peccatum mortale. Omne enim peccatum eſt inobedientia, ut patet per definitionem Ambroſii ſuperius poſitam (quæſt. præc. art. 2. arg. 1.) Si ergo inobedientia eſſet peccatum mortale, omne peccatum eſſet mortale.

2. Præterea. Gregorius dicit XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) quod inobedientia oritur ex inani gloria. Sed inanis gloria non eſt peccatum mortale. Ergo nec inobedientia.

3. Præterea. Tunc dicitur aliquis eſſe inobediens, quando ſuperioris præceptum non implet: Sed ſuperiores multoties præcepta multiplicant, quæ vix, aut numquam omnia poſſunt obſervari. Si ergo inobedientia eſſet peccatum mortale, ſequeretur quod homo non poſſet vitare mortale peccatum: quod eſt inconveniens. Non ergo inobedientia eſt peccatum mortale.

Sed contra eſt quod ad Rom. I. & II. ad Tim. III. inter alia peccata mortalia computantur *parentibus non obedientes*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. XXIV. art. 12. & 1. 2. quæſt. lxxII. art. 5. & quæſt. lxxxvIII. art. 1.) peccatum mortale eſt quod contrariatur caritati, per quam eſt ſpiritualis vita. Caritate autem diligitur Deus, & proximus. Exigit autem caritas Dei ut eius mandatis obediatur, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XXIV. art. 12.) Et ideo inobedientem eſſe divinis præceptis eſt peccatum mortale, quaſi divinæ dilectioni contrarium.

In præceptis autem divinis continetur quod etiam ſuperioribus obediatur. Et ideo etiam inobedientia, qua quis inobediens eſt præceptis ſuperiorum, eſt peccatum mortale, quaſi divinæ dilectioni contrarium, ſecundum illud ad Rom. XIII. 2. *Qui poteſtati reſiſtit, Dei ordinationi reſiſtit*. Contrariatur inſuper dilectioni proximi, inquantum ſuperiori proximo ſubtrahit obedientiam quam ei debet.

Ad primum ergo dicendum, quod illa definitio Ambroſii datur de peccato mortali, quod habet perfectam peccati rationem. Peccatum autem veniale non eſt inobedientia: quia non eſt contra præceptum, ſed præter præceptum. Nec etiam omne peccatum mortale eſt inobedientia, proprie & per ſe loquendo, ſed ſolum tunc quando aliquis præceptum contemnit: quia ex fine morales actus ſpeciem habent. Cum autem facit aliquid contra præceptum, non propter præcepti contemptum, ſed propter aliquid aliud, eſt inobedientia materialiter tantum, ſed pertinet formaliter ad aliam ſpeciem peccati.

Ad ſecundum dicendum, quod inanis gloria appetit manifeſtationem alicuius excellentiæ. Et quia videtur ad quamdam excellentiam pertinere quod homo præceptis alterius non ſubdatur, inde eſt quod inobedientia ex inani gloria oritur. Nihil autem prohibet ex peccato veniali oriri mortale; cum veniale ſit diſpoſitio ad mortale.

Ad tertium dicendum, quod nullus obligatur ad impoſſibile: & ideo ſi tot præcepta prælatus aliquis ingerat, ſeu iniungat, quod ſubditus ea implere non poſſit, excuſatur a peccato. Et ideo prælati abſtinere debent a multitudine præceptorum.

ARTICULUS II. 553

Utrum inobedientia ſit graviſſimum peccatorum.

Opuſc. LXIV. *cap.* XI. & *Heb.* III. *lect.* 2.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod inobedientia ſit graviſſimum peccatum. Dicitur enim I. Reg. XV. 23. *Quaſi peccatum ariolandi eſt repugnare, & quaſi ſcelus idololatriæ nolle acquieſcere*. Sed idololatria eſt graviſſimum peccatum, ut ſupra habitum eſt (quæſt. XCIV. art. 3.) Ergo inobedientia eſt graviſſimum peccatum.

2. Præterea. Illud peccatum dicitur eſſe in Spiritum ſanctum per quod tolluntur impedimenta peccati, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XIV. art. 2.) Sed per inobedientiam contemnit homo præceptum, quod maxime retrahit hominem a peccando. Ergo inobedientia eſt peccatum in Spiritum ſanctum; & ita eſt graviſſimum peccatum.

3. Præterea. Apoſtolus dicit ad Rom. V. 19. quod *per unius inobedientiam peccatores multi conſtituti ſunt*. Sed cauſa videtur eſſe potior effectu. Ergo inobedientia videtur eſſe gravius peccatum quam alia quæ ex ea cauſantur.

Sed contra eſt quod gravius eſt contemnere præcipientem quam præceptum. Sed quædam peccata ſunt contra ipſam perſonam præcipientis, ſicut patet de blaſphemia, & homicidio. Ergo inobedientia non eſt graviſſimum peccatum.

Reſpondeo dicendum, quod non omnis inobedientia eſt æquale peccatum. Poteſt enim una inobedientia eſſe gravior altera dupliciter. Uno modo ex parte præcipientis. Quamvis enim omnem curam homo apponere debeat ad hoc quod cuilibet ſuperiori obediat; tamen magis eſt debitum quod homo obediat ſuperiori quam inferiori poteſtati: cuius ſignum eſt quod præceptum inferioris prætermittitur, ſi ſit præcepto ſuperioris contrarium. Unde conſequens eſt quod quanto ſuperior eſt ille qui præcipit, tanto ei inobedientem eſſe ſit gravius. Et ſic inobedientem eſſe Deo eſt gravius quam inobedientem eſſe homini.

Secundo ex parte præceptorum. Non enim præcipiens æqualiter vult impleri omnia quæ mandat. Magis enim unuſquiſque præcipiens vult finem, & id quod eſt fini propinquius. Et ideo tanto eſt inobedientia gravior, quanto præceptum quod quis prætermittit, magis eſt de intentione illius qui præcipit. Et in præceptis quidem Dei manifeſtum eſt quod quanto præceptum datur de meliori, tanto eſt eius inobedientia gravior: quia cum voluntas Dei per ſe feratur ad bonum, quanto aliquid eſt melius, tanto Deus vult illud magis impleri. Unde qui inobediens eſt præcepto de dilectione Dei, gravius peccat, quam qui inobediens eſt præcepto de dilectione proximi. Voluntas autem hominis non ſemper magis fertur in melius: & ideo ubi obligamur ex ſolo hominis præcepto, non eſt gravius peccatum ex eo quod maius bonum prætermittitur, ſed ex eo quod præteri-

teritur illud quod eſt magis de intentione præcipientis.

Sic ergo oportet (*a*) diverſos inobedientiæ gradus diverſis præceptorum gradibus comparare. Nam inobedientia, qua contemnitur Dei præceptum, ex ipſa ratione inobedientiæ gravius eſt peccatum quam peccatum quo peccatur in hominem, ſi ſecerneretur inobedientia Dei. Et hoc ideo dico, quia qui contra proximum peccat, etiam contra Dei præceptum agit. Si tamen in aliquo (*b*) potiori præceptum Dei contemneret, adhuc peccatum gravius eſſet. Inobedientia autem qua contemnitur præceptum hominis, levior eſt peccato quo contemnitur ipſe præcipiens: quia ex reverentia præcipientis procedere debet reverentia præcepti. Et ſimiliter peccatum quod directe pertinet ad contemptum Dei, ſicut blaſphemia, vel aliquid huiuſmodi, gravius eſt, etiam remota per intellectum inobedientia a peccato, (*c*) quam eſſet illud peccatum in quo contemnitur ſolum Dei præceptum.

Ad primum ergo dicendum, quod illa comparatio Samuelis non eſt æqualitatis, ſed ſimilitudinis: quia inobedientia redundat in contemptum Dei, ſicut & idololatria, licet idololatria magis.

Ad ſecundum dicendum, quod non omnis inobedientia eſt peccatum in Spiritum ſanctum, ſed ſolum illa cui obſtinatio adhibetur. Non enim contemptus cuiuſcumque, quod peccatum impedit, conſtituit peccatum in Spiritum ſanctum: alioquin cuiuslibet boni contemptus eſſet peccatum in Spiritum ſanctum, quia per quodlibet bonum poteſt homo impediri a peccato: ſed bonorum illorum contemptus facit peccatum in Spiritum ſanctum, quæ directe ducunt ad pœnitentiam, & remiſſionem peccatorum.

Ad tertium dicendum, quod primum peccatum primi parentis, ex quo in omnes peccatum emanavit, non fuit inobedientia, ſecundum quod eſt ſpeciale peccatum, ſed ſuperbia, ex qua homo ad inobedientiam proceſſit. Unde Apoſtolus in verbis illis videtur accipere inobedientiam, ſecundum quod generaliter ſe habet ad omne peccatum.

QUAESTIO CVI.

De gratia, ſive gratitudine,
in ſex articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de gratia, ſive gratitudine, & ingratitudine. Circa gratiam autem quæruntur ſex.

Primo, utrum gratia ſit ſpecialis virtus ab aliis diſtincta.

Secundo, quis teneatur ad maiorem gratiarum actionem Deo, utrum innocens, vel pœnitens.

Tertio, utrum ſemper teneatur homo ad gratias pro beneficiis humanis reddendas.

Quarto, utrum retributio gratiarum ſit differenda.

Quinto, utrum ſit menſuranda ſecundum acceptum beneficium, vel ſecundum dantis affectum.

Sexto, utrum oporteat aliquid maius rependere.

ARTICULUS I. 554

Utrum gratia ſit ſpecialis virtus ab aliis diſtincta.

Inf. quæſt. CVII. *art.* I. *cor. &* I. 2. *quæſt.* VI. *art.* 3. *cor.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod gratia non ſit virtus ſpecialis ab aliis diſtincta. Maxima enim beneficia a Deo, & a parentibus accepimus. Sed honor quem Deo retribuimus, pertinet ad virtutem religionis; honor autem quem retribuimus parentibus, pertinet ad virtutem pietatis. Ergo gratia, ſive gratitudo non eſt virtus ab aliis diſtincta.

2. Præterea. Retributio proportionalis pertinet ad iuſtitiam commutativam, ut patet per Philoſophum in V. Ethic. (cap. IV.) Sed gratiæ redduntur, ut retributio ſit, ut ibidem dicitur. Ergo redditio gratiarum, quæ pertinet ad gratitudinem, eſt actus iuſtitiæ. Non ergo gratitudo eſt ſpecialis virtus ab aliis diſtincta.

3. Præterea. Recompenſatio requiritur ad amicitiam conſervandam, ut patet per Philoſophum in VIII. Ethic. (cap. XIII.) & in IX. (cap. I.) Sed amicitia ſe habet ad omnes virtutes, propter quas homo

(a) *Ita poſt Theologos edit. omnes. Veteres edit. cum cod. Alcan. aliiſque* ſecundum diverſos: *& mox* peccatorum *pro* præceptorum. (b) *Ita mſſ. & editi paſſim. Theologi legendum putant* minus potiori. (c) *Ita paſſim. Cod. Alcan.* quam illud peccatum &c.

homo amatur. Ergo gratia, ſive gratitudo, ad quam pertinet recompenſare beneficia, non eſt ſpecialis virtus.

Sed contra eſt quod Tullius ponit *gratiam* ſpecialem iuſtitiæ partem. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.)

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. lx. art. 3.) ſecundum diverſas cauſas ex quibus aliquid debetur, neceſſe eſt diverſificari debiti reddendi rationem; ita tamen quod ſemper in maiori illud quod minus eſt contineatur. In Deo autem primo & principaliter invenitur cauſa debiti, eo quod ipſe eſt primum principium omnium bonorum noſtrorum: ſecundario autem in patre, quia eſt proximum noſtræ generationis, & diſciplinæ principium: tertio autem in perſona quæ dignitate præcellit, ex qua communia beneficia procedunt: quarto autem in aliquo benefactore, a quo aliqua particularia, & privata beneficia percepimus, pro quibus particulariter ei obligamur.

Quia ergo non quicquid debemus Deo, vel patri, vel perſonæ dignitate præcellenti, debemus alicui benefactorum, a quo aliquod particulare beneficium recepimus, inde eſt quod poſt religionem, qua debitum cultum Deo impendimus, & pietatem, qua colimus parentes, & obſervantiam, qua colimus perſonas dignitate præcellentes, eſt gratia, ſive gratitudo, quæ benefactoribus gratiam recompenſat: & diſtinguitur a præmiſſis virtutibus, ſicut quodlibet poſteriorum diſtinguitur a priori, quaſi ab eo deficiens.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut religio eſt quædam ſuperexcellens pietas, ita eſt quædam excellens gratia, ſive gratitudo. Unde & gratiarum actio ad Deum ſupra poſita eſt (quæſt. lxxxiii. art. 17.) inter ea quæ ad religionem pertinent.

Ad ſecundum dicendum, quod retributio proportionalis pertinet ad iuſtitiam commutativam, quando attenditur ſecundum debitum legale; puta ſi pacto firmetur ut tantum pro tanto retribuatur. Sed ad virtutem gratiæ, ſive gratitudinis retributio pertinet quæ fit ex ſolo debito honeſtatis, quam ſcilicet aliquis ſponte facit. Unde & gratitudo eſt minus grata, ſi ſit coacta, ut Seneca dicit in Lib. III. de beneficiis (cap. vii.)

Ad tertium dicendum, quod cum vera amicitia ſupra virtutem fundetur, quicquid eſt virtuti contrarium in amico, eſt amicitiæ impeditivum; & quicquid eſt virtuoſum, eſt amicitiæ provocativum. Et ſecundum hoc per recompenſationem beneficiorum amicitia conſervatur; quamvis recompenſatio beneficiorum ad virtutem gratitudinis ſpecialiter pertineat.

ARTICULUS II. 555

Utrum magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam pœnitens.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod magis teneatur ad gratias reddendas Deo innocens quam pœnitens. Quanto enim aliquis maius donum a Deo percipit, tanto magis ad gratiarum actiones tenetur. Sed maius eſt donum innocentiæ quam iuſtitiæ reſtitutæ. Ergo videtur quod magis teneatur ad gratiarum actionem innocens quam pœnitens.

2. Præterea. Sicut benefactori debetur gratiarum actio, ita & dilectio. Sed Auguſtinus dicit in II. Confeſſ. (cap. vii. in med.) *Quis hominum ſuam cogitans infirmitatem audet viribus ſuis tribuere caſtitatem, atque innocentiam ſuam, ut minus amet te, quaſi minus fuerit ei neceſſaria miſericordia tua, qua condonas peccata converſis ad te?* Et poſtea ſubdit: *Et ideo tantumdem, immo amplius te diligat: quia per quem me videt tantis peccatorum meorum languoribus exui, per eum ſe videt tantis peccatorum languoribus non implicari.* Ergo etiam magis tenetur ad gratiam reddendam innocens quam pœnitens.

3. Præterea. Quanto gratuitum beneficium eſt magis continuatum, tanto maior pro eo debetur gratiarum actio. Sed in innocente magis continuatur divinæ gratiæ beneficium quam in pœnitente: dicit enim Auguſtinns ibidem: *Gratiæ tuæ deputo, & miſericordiæ tuæ, quia peccata mea tamquam glaciem ſolviſti: gratiæ tuæ deputo & quæcumque non feci mala: quid enim facere non potui? Et omnia mihi dimiſſa eſſe fateor, & quæ mea ſponte feci mala, & quæ te duce non feci.* Ergo magis tenetur ad gratiarum actionem innocens quam pœnitens.

Sed contra eſt quod dicitur Luc. vii. 47. (a) *Cui plus dimittitur, plus diligit.* Er-

(a) *Vulgata:* Cui minus dimittitur, minus diligit.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

Digitized by Google

Ergo eadem ratione plus tenetur ad gratiarum actiones.

Reſpondeo dicendum, quod actio gratiarum in accipiente reſpicit gratiam dantis: unde ubi eſt maior gratia ex parte dantis, ibi requiritur maior gratiarum actio ex parte recipientis. Gratia autem eſt, quia gratis datur. Unde dupliciter poteſt eſſe ex parte dantis maior gratia. Uno modo ex quantitate dati: & hoc modo innocens tenetur ad maiores gratiarum actiones: quia maius donum ei datur a Deo, & magis continuatum, ceteris paribus, abſolute loquendo.

Alio modo poteſt dici maior gratia, quia magis datur gratis: & ſecundum hoc magis tenetur ad gratiarum actiones pœnitens quam innocens: quia magis gratis datur illud quod ei datur a Deo: cum enim eſſet dignus pœna, datur ei gratia. Et ſic licet illud donum quod datur innocenti, ſit abſolute conſideratum maius; tamen donum quod datur pœnitenti, eſt maius in comparatione ad ipſum; ſicut etiam parvum donum pauperi datum eſt ei maius quam diviti magnum. Et quia actus circa ſingularia ſunt, in his quæ agenda ſunt, magis conſideratur quod eſt hic vel nunc tale, quam quod eſt ſimpliciter tale, ſicut Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. 1.) de voluntario, & involuntario.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS III. 556

Utrum homo teneatur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod homo non tenetur ad gratiarum actiones omni homini benefacienti. Poteſt enim aliquis ſibi benefacere, ſicut & ſibiipſi nocere, ſecundum illud Eccli. XIV. 5. *Qui ſibi nequam eſt, cui alii bonus erit?* Sed homo ſibiipſi non poteſt gratias agere, quia gratiarum actio videtur tranſire ab uno in alterum. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

2. Præterea. Gratiarum actio eſt quædam gratiæ recompenſatio. Sed aliqua beneficia non cum gratia dantur, ſed magis cum contumelia, & tarditate, vel triſtitia. Ergo non ſemper benefactori ſunt gratiæ reddendæ.

3. Præterea. Nulli debetur gratiarum actio ex eo quod ſuam utilitatem procurat. Sed quandoque aliqui aliqua beneficia dant propter ſuam utilitatem. Ergo eis non debetur gratiarum actio.

4. Præterea. Servo non debetur gratiarum actio, quia hoc ipſum quod eſt, domini eſt. Sed quandoque contingit ſervum in dominum beneficum eſſe. Ergo non omni benefactori debetur gratiarum actio.

5. Præterea. Nullus tenetur ad id quod facere non poteſt honeſte, & utiliter. Sed quandoque contingit quod ille qui beneficium tribuit, eſt in ſtatu magnæ felicitatis; cui inutiliter aliquid recompenſaretur pro ſuſcepto beneficio: quandoque etiam contingit quod benefactor mutatur de virtute in vitium; & ſic videtur quod ei honeſte recompenſari non poteſt: quandoque etiam ille qui accipit beneficium, pauper eſt, & omnino recompenſare non poteſt. Ergo videtur quod non ſemper teneatur homo ad gratiarum recompenſationem.

6. Præterea. Nullus debet pro alio facere quod ei non expedit, ſed eſt ei nocivum. Sed quandoque contingit quod recompenſatio beneficii eſt nociva, vel inutilis ei cui recompenſatur. Ergo non eſt ſemper beneficium recompenſandum per gratiarum actionem.

Sed contra eſt quod dicitur I. ad Theſ. ult. 18. *In omnibus gratias agite.*

Reſpondeo dicendum, quod omnis effectus naturaliter ad ſuam cauſam convertitur. Unde Dionyſius dicit 1. cap. de div. Nom. (par. 1. lect. 1.) quod *Deus omnia in ſe convertit, tamquam omnium cauſa*. Semper enim oportet quod effectus ordinetur ad finem agentis. Manifeſtum eſt autem quod benefactor, inquantum huiuſmodi, eſt cauſa beneficiati.

Et ideo naturalis ordo requirit ut ille qui ſuſcepit beneficium, per gratiarum recompenſationem convertatur ad benefactorem ſecundum modum utriuſque: &, ſicut de patre dictum eſt ſupra (quæſt. XXXI. art. 3. & quæſt. CI. art. 2.) benefactori quidem, inquantum huiuſmodi, debetur honor, & reverentia, eo quod habet rationem principii; ſed per accidens debetur ei ſubventio, vel ſuſtentatio, ſi indigeat.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Seneca dicit in Lib. V. de benef. (cap. IX.) *ſicut non eſt liberalis qui ſibi donat, nec clemens qui ſibi ignoſcit, nec miſericors qui malis ſuis tangitur, ſed qui aliis; ita etiam nemo ſibiipſi beneficium dat; ſed naturæ ſuæ paret, quæ movet* ad

ad refutanda nociva, & *ad appetenda proficua*. Unde in his quæ ſunt ad ſeipſum, non habet locum gratitudo, & ingratitudo: non enim poteſt homo ſibi aliquid denegare, niſi ſibi retinendo. Metaphorice tamen illa quæ ad alterum proprie dicuntur, accipiuntur in his quæ ſunt ad ſeipſum, ſicut de iuſtitia dicit Philoſophus in V. Ethic. (cap. ult.) inquantum ſcilicet accipiuntur diverſæ partes hominis, ſicut diverſæ perſonæ.

Ad ſecundum dicendum, quod boni animi eſt ut magis attendat ad bonum quam ad malum. Et ideo ſi aliquis beneficium dedit non eo modo quo debuit, non ideo debet recipiens a gratiarum actione ceſſare; minus tamen quam ſi modo debito præſtitiſſet, quia etiam beneficium minus eſt: quia, ut Seneca dicit in Lib. II. de benef. (cap. VI. in princ.) *multum celeritas fecit, multum abſtulit mora*.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut Seneca dicit in VI. de benef. (cap. XII.) *multum intereſt utrum aliquis beneficium nobis det ſua cauſa, an noſtra, an ſua & noſtra. Ille qui totus ad ſe ſpectat, & nobis prodeſt, quia aliter ſibi prodeſſe non poteſt, eo mihi loco habendus videtur quo qui pecori ſuo pabulum proſpicit*. Et mox (cap. XIII.) *Si modo me in conſortium admiſit, ſi duos cogitavit, ingratus ſum, non ſolum iniuſtus, niſi gaudeam hoc illi profuiſſe quod proderat mihi. Summæ malignitatis eſt non vocare beneficium, niſi quod dantem aliquo incommodo afficit*.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut Seneca dicit in III. de benef. (cap. XXI. in princ.) *quamdiu ſervus præſtat quod a ſervo exigi ſolet, miniſterium eſt; ubi plus quam a ſervo neceſſe eſt, beneficium eſt: ubi enim in affectum amici tranſit, ſi tamen tranſit, deſinit vocari miniſterium*. Et ideo etiam ſervis ultra debitum facientibus gratiæ ſunt habendæ.

Ad quintum dicendum, quod etiam pauper ingratus non eſt, ſi faciat quod poſſit. Sicut enim beneficium magis in affectu conſiſtit quam in effectu; ita etiam recompenſatio magis in affectu conſiſtit. Unde Seneca dicit in II. de benef. (cap. XXII. in fi.) *Qui grate beneficium accipit, primam eius penſionem ſolvit. Quod grate autem ad nos beneficia pervenerint, indicemus effuſis affectibus: quod non ipſo tantum audiente, ſed ubique teſtemur*. Et ex hoc patet quod quantumcumque in felicitate exiſtenti poteſt recompenſatio beneficii fieri per exhibitionem reverentiæ, & honoris. Unde Philoſophus dicit in VIII. Ethic. (cap. ult.) quod *ſuperexcellenti quidem debet fieri honoris retributio, indigenti autem retributio lucri*. Et Seneca dicit in VI. de benef. (cap. XXIX. in fi.) *Multa ſunt per quæ quicquid debemus, reddere & felicibus poſſumus: fidele conſilium, aſſidua converſatio, ſermo comis, & ſine adulatione iucundus*. Et ideo non oportet ut homo optet indigentiam eius, ſeu miſeriam, qui beneficium dedit, ad hoc quod beneficium recompenſetur: quia, ut Seneca dicit in VI. de benef. (cap. XXVI. in fi.) *ſi hoc ei optares, cuius nullum beneficium haberes, inhumanum erat votum. Quanto inhumanius ei optas cui beneficium debes?* Si autem ille qui beneficium dedit, in peius mutatus eſt, debet tamen ſibi fieri recompenſatio ſecundum ſtatum ipſius, ut ſcilicet ad virtutem reducatur, ſi ſit poſſibile. Si autem ſit inſanabilis propter malitiam, tunc aliter eſt affectus quam prius erat: & ideo non debetur ei recompenſatio beneficii, ſicut prius. Et tamen, quantum fieri poteſt ſalva honeſtate, memoria debet haberi præſtiti beneficii, ut patet per Philoſophum in IX. Ethic. (cap. III. in fi.)

Ad ſextum dicendum, quod, ſicut dictum eſt (in ſolut. præc.) recompenſatio beneficii præcipue pendet ex affectu: & ideo eo modo debet recompenſatio fieri quo magis ſit utilis. Si tamen poſtea per eius incuriam in damnum ipſius vertatur, non imputatur recompenſanti, ut Seneca dicit in VII. de benef. (cap. XIX. parum a princ.) *Reddendum mihi eſt, non ſervandum; cum reddidero, ac tuendum*.

ARTICULUS IV. 557

Utrum homo debeat ſtatim beneficium recompenſare.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod homo debeat ſtatim beneficium recompenſare. Illa enim quæ debemus ſine certo termino, tenemur reſtituere ſtatim. Sed non eſt aliquis terminus præſcriptus recompenſationi beneficiorum; quæ tamen cadit ſub debito, ut dictum eſt (art. præc.) Ergo tenetur homo ſtatim beneficium recompenſare.

2. Præterea. Quanto aliquod bonum fit ex maiore animi fervore, tanto videtur

eſſe laudabilius. Sed ex fervore animi videtur procedere quod homo nullas moras adhibeat in faciendo quod debet. Ergo videtur eſſe laudabilius quod ſtatim homo beneficium reddat.

3. Præterea. Seneca dicit in II. de benefic. (cap. v. cir. fi.) quod *proprium benefactoris eſt libenter, & cito facere*. Sed recompenſatio debet beneficium adæquare. Ergo debet ſtatim recompenſare.

Sed contra eſt quod Seneca dicit in IV. de benef. (in fi.) *Qui feſtinat reddere, non animum habet grati hominis, ſed debitoris*.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut in beneficio dando duo conſiderantur, ſcilicet affectus, & donum; ita etiam hæc duo conſiderantur in recompenſatione beneficii. Et quantum quidem ad affectum, recompenſatio ſtatim fieri debet: unde Seneca dicit in II. de benef. (in fin.) *Vis reddere beneficium? accipe benigne*. Quantum autem ad donum, debet expectari tempus quo recompenſatio ſit benefactori opportuna. Si autem non convenienti tempore ſtatim velit aliquis munus pro munere reddere, non videtur eſſe virtuoſa recompenſatio, ſed invita. Ut enim Seneca dicit in IV. de benef. (in fin.) *qui nimis cito cupit ſolvere, invitus debet; & qui invitus debet, ingratus eſt*.

Ad primum ergo dicendum, quod debitum legale eſt ſtatim ſolvendum; alioquin non eſſet conſervata iuſtitiæ æqualitas, ſi unus retineret rem alterius abſque eius voluntate. Sed debitum morale dependet ex honeſtate debentis: & ideo oportet reddi debito tempore, ſecundum quod exigit rectitudo virtutis.

Ad ſecundum dicendum, quod fervor voluntatis non eſt virtuoſus, niſi ſit ratione ordinatus: & ideo ſi aliquis ex fervore animi præoccupet debitum tempus, non erit laudandus.

Ad tertium dicendum, quod beneficia etiam ſunt opportuno tempore danda; & tunc non eſt amplius tardandum, cum opportunum tempus advenerit: & idem etiam obſervari oportet in beneficiorum recompenſatione.

ARTICULUS V. 558

Utrum gratiarum actio ſit attendenda ſecundum affectum (a) benefactoris, an ſecundum effectum.

Sup. art. 3. ad 5. & 6. & inf. art. 6. ad 1.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod beneficiorum recompenſatio non ſit attendenda ſecundum affectum benefacientis, ſed ſecundum effectum. Recompenſatio enim beneficiis debetur. Sed beneficium in effectu conſiſtit, ut ipſum nomen ſonat. Ergo recompenſatio debet attendi ſecundum effectum.

2. Præterea. Gratia, quæ recompenſat beneficia, eſt pars iuſtitiæ. Sed iuſtitia reſpicit æqualitatem dati, & accepti. Ergo & in gratiarum recompenſatione attendendus eſt magis effectus quam affectus benefacientis.

3. Præterea. Nullus poteſt attendere ad id quod ignorat. Sed ſolus Deus cognoſcit interiorem affectum. Ergo non poteſt fieri gratiæ recompenſatio ſecundum affectum.

Sed contra eſt quod Seneca dicit in I. de benef. (cap. VII. cir. princ.) *Nonnumquam magis nos obligat qui dedit parva magnifice, & qui exiguum tribuit, ſed libenter*.

Reſpondeo dicendum, quod recompenſatio beneficii poteſt ad tres virtutes pertinere, ſcilicet ad iuſtitiam, ad gratiam, & ad amicitiam. Ad iuſtitiam quidem pertinet, quando recompenſatio habet rationem debiti legalis, ſicut in mutuo, & aliis huiuſmodi: & in tali recompenſatio debet attendi ſecundum quantitatem dati.

Ad amicitiam autem pertinet recompenſatio beneficii, & ſimiliter ad virtutem gratiæ, ſecundum quod habet rationem debiti moralis; aliter tamen, & aliter. Nam in recompenſatione amicitiæ oportet reſpectum haberi ad amicitiæ cauſam: unde in amicitia utilis debet recompenſatio fieri ſecundum utilitatem, quam quis ex beneficio conſecutus eſt; in amicitia autem honeſti debet in recompenſatione haberi reſpectus ad electionem, ſive ad affectum dantis: quia hoc præcipue requiritur ad virtutem, ut dicitur in VIII. Eth. (cap. XIII. in fi.) Et ſimiliter quia gratia reſpicit beneficium, ſecundum quod eſt gratis impenſum, quod quidem pertinet ad affectum; ideo

(a) *Ita recentiores edit. veteres hic & in textu* beneficiantis.

ideo etiam gratiæ recompenſatio attendit magis affectum dantis quam effectum.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis actus moralis ex voluntate pendet. Unde beneficium, ſecundum quod eſt laudabile, prout ei gratiæ recompenſatio debetur, materialiter quidem conſiſtit in effectu, ſed formaliter & principaliter in voluntate. Unde Seneca dicit in I. de benefic. (cap. vi. cir. princ.) *Beneficium non in eo quod fit, aut datur, conſiſtit, ſed in ipſo dantis, aut facientis animo.*

Ad ſecundum dicendum, quod gratia eſt pars iuſtitiæ, non quidem ſicut ſpecies generis, ſed per quamdam reductionem ad genus iuſtitiæ, ut ſupra dictum eſt (quæſt. lxxx.) Unde non oportet quod eadem ratio debiti attendatur in utraque virtute.

Ad tertium dicendum, quod affectum hominis per ſe quidem ſolus Deus videt; ſed ſecundum quod per aliqua ſigna manifeſtatur, poteſt etiam ipſum homo cognoſcere. Et hoc modo affectus benefacientis cognoſcitur ex ipſo modo quo beneficium tribuitur, puta quia gaudenter, & prompte aliquis beneficium impendit.

ARTICULUS VI. 559

Utrum oporteat aliquem plus exhibere in recompenſatione quam ſuſceperit in beneficio.

Inf. quæſt. cvii. *art.* 2. *cor.*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod non oporteat aliquem plus exhibere in recompenſatione quam ſuſceperit in beneficio. Quibuſdam enim (ſicut parentibus) nec etiam æqualis recompenſatio fieri poteſt, ſicut Philoſophus dicit in VIII. Ethic. (cir. fi.) Sed virtus non conatur ad impoſſibile. Non ergo gratiæ recompenſatio tendit ad aliquid maius.

2. Præterea. Si aliquis plus recompenſat quam in beneficio acceperit, ex hoc ipſo quaſi aliquid de novo dat. Sed ad beneficium de novo datum tenetur homo gratiam recompenſare. Ergo ille qui primo beneficium dederat, tenebitur aliquid maius recompenſare; & ſic procederetur in infinitum. Sed virtus non conatur ad infinitum, quia *infinitum aufert naturam boni*, ut dicitur in II. Metaph. (tex. viii.) Ergo gratiæ recompenſatio non debet excedere acceptum beneficium.

3. Præterea. Iuſtitia in æqualitate conſiſtit. Sed *maius* eſt quidam æqualitatis exceſſus. Cum ergo in qualibet virtute exceſſus ſit vitioſus, videtur quod recompenſare aliquid maius accepto beneficio ſit vitioſum, & iuſtitiæ oppoſitum.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in V. Ethic. (cap. v. a princ.) *Refamulari oportet ei qui gratiam fecit, & rurſum ipſum incipere*: quod quidem fit, dum aliquid maius retribuitur. Ergo recompenſatio debet tendere ad hoc quod aliquid maius faciat.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc.) recompenſatio gratiæ reſpicit beneficium ſecundum voluntatem benefacientis. In quo quidem præcipue hoc commendabile videtur quod gratis beneficium contulit, ad quod non tenebatur. Et ideo qui beneficium accepit, ad hoc obligatur ex debito honeſtatis ut ſimiliter aliquid gratis impendat. Non autem videtur gratis aliquid impendere, niſi excedat quantitatem accepti beneficii: quia quamdiu recompenſat minus, vel æquale, non videtur facere gratis, ſed reddere quod accepit.

Et ideo gratiæ recompenſatio ſemper tendit ut pro ſuo poſſe aliquid maius retribuat.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. 3. hu. quæſt. ad 5. & art. præc.) in recompenſatione beneficii magis eſt conſiderandus affectus quam effectus. Si ergo conſideremus effectum beneficii, quod filius a parentibus accepit, ſcilicet eſſe, & vivere, nihil æquale filius recompenſare poteſt, ut Philoſophus dicit (Lib. VIII. Ethic. cir. fin.) Si autem attendamus ad ipſam voluntatem dantis, & retribuentis, ſic poteſt filius aliquid maius patri retribuere, ut Seneca dicit in III. de benef. (cap. xxix. & xxx. & xxxv.) Si tamen non poſſet, ſufficeret ad gratitudinem recompenſandi voluntas.

Ad ſecundum dicendum, quod debitum gratitudinis ex caritate derivatur: quæ quanto plus ſolvitur, tanto magis debetur, ſecundum illud ad Rom. xiii. 8. *Nemini quicquam debeatis, niſi ut invicem diligatis*. Et ideo non eſt inconveniens, ſi obligatio gratitudinis interminabilis ſit.

Ad tertium dicendum, quod ſicut in iuſtitia, quæ eſt virtus cardinalis, attenditur æqualitas rerum; ita in gratitudine attenditur æqualitas voluntatum, ut ſcilicet ſicut ex promptitudine voluntatis

tatis beneficus aliquid exhibuit, ad quod non tenebatur, ita etiam ille qui ſuſcepit beneficium, aliquid ſupra debitum recompenſet.

QUAESTIO CVII.

De ingratitudine,

in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de ingratitudine: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum ingratitudo ſemper ſit peccatum.

Secundo, utrum ingratitudo ſit peccatum ſpeciale.

Tertio, utrum omnis ingratitudo ſit peccatum mortale.

Quarto, utrum ingratis ſint beneficia ſubtrahenda.

ARTICULUS I. 560

Utrum ingratitudo ſit ſemper peccatum.

Inf. quæſt. CLXII. *art.* 4. *ad* 3.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod ingratitudo non ſemper ſit peccatum. Dicit enim Seneca in III. de beneficiis (cap. I. cir. med.) quod *ingratus eſt qui non reddit beneficium*. Sed quandoque aliquis non poſſet recompenſare beneficium niſi peccando, puta ſi auxiliatus eſt homini ad peccandum. Cum ergo abſtinere a peccato non ſit peccatum, videtur quod ingratitudo non ſemper ſit peccatum.

2. Præterea. Omne peccatum eſt in poteſtate peccantis: quia ſecundum Auguſtinum (Lib. III. de lib. arb. cap. XVII. & XVIII. & Lib. I. Retract. cap. IX. ante med.) *nullus peccat in eo quod vitare non poteſt*. Sed quandoque non eſt in poteſtate peccantis ingratitudinem vitare, puta cum non habet unde reddat: oblivio etiam non eſt in poteſtate noſtra; cum tamen Seneca dicat in III. de beneficiis (loc. cit.) quod *ingratiſſimum omnium eſt qui oblitus eſt*. Ergo ingratitudo non ſemper eſt peccatum.

3. Præterea. Non videtur peccare qui non vult aliquid debere, ſecundum illud Apoſtoli ad Rom. XIII. 8. *Nemini quidquam debeatis*. Sed *qui invitus debet, ingratus eſt*, ut Seneca dicit in IV. de beneficiis (in fin.). Ergo non ſemper ingratitudo eſt peccatum.

Sed contra eſt quod II. ad Timoth. III. 2. ingratitudo connumeratur aliis peccatis, cum dicitur: *Parentibus non obedientes, ingrati, ſceleſti*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (quæſt. præc. art. 4. ad 1. & art. 6.) debitum gratitudinis eſt quoddam debitum honeſtatis: quam virtus requirit. Ex hoc autem aliquid eſt peccatum quod repugnat virtuti. Unde manifeſtum eſt quod omnis ingratitudo eſt peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod gratitudo reſpicit beneficium. Ille autem qui alicui auxiliatur ad peccandum, non confert beneficium, ſed magis nocumentum: & ideo non debetur ei gratiarum actio; niſi forte propter voluntatem bonam, ſi ſit deceptus, dum credidit adiuvare ad bonum, & adiuvit ad peccandum. Et tunc non debetur talis recompenſatio ut adiuvetur ad peccandum: quia hoc non eſſet recompenſare bonum, ſed malum; quod contrariatur gratitudini.

Ad ſecundum dicendum; quod nullus propter impotentiam reddendi ab ingratitudine excuſatur, ex quo ad debitum gratitudinis reddendum ſufficit ſola voluntas, ut dictum eſt (quæſt. præc. art. 6. ad 1.) Oblivio autem beneficii ad ingratitudinem pertinet, non quidem illa quæ provenit ex naturali defectu, qui non ſubiacet voluntati, ſed illa quæ ex negligentia provenit. Ut enim dicit Seneca in III. de benef. (cap. I. in fin.) *apparet illum non ſæpe de reddendo cogitaſſe cui obrepſit oblivio*.

Ad tertium dicendum, quod debitum gratitudinis ex debito amoris derivatur, a quo nullus debet velle abſolvi. Unde quod aliquis invitus hoc debitum debeat, videtur provenire ex defectu amoris ad eum qui beneficium dedit.

ARTICULUS II. 561

Utrum ingratitudo ſit ſpeciale peccatum.

III. P. quæſt. LXXXVIII. *art.* 4. *& IV. diſt.* XXII. *quæſt.* 1. *art.* 2. *quæſt.* 1.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ingratitudo non ſit ſpeciale peccatum. Quicumque enim peccat, contra Deum agit, qui eſt ſummus benefactor. Sed hoc pertinet ad ingratitudinem. Ergo ingratitudo non eſt ſpeciale peccatum.

2. Præterea. Nullum ſpeciale peccatum ſub diverſis peccatorum generibus con-

continetur. Sed diverſis peccatorum generibus poteſt aliquis eſſe ingratus; puta ſi quis benefactori detrahat, ſi quis furetur, vel aliquid aliud huiuſmodi contra eum committat. Ergo ingratitudo non eſt ſpeciale peccatum.

3. Præterea. Seneca dicit in III. de beneficiis (cap. 1. cir. med.) *Ingratus eſt qui diſſimulat, ingratus eſt qui non reddit, & ingratiſſimus omnium qui oblitus eſt*. Sed iſta non videntur ad unam peccati ſpeciem pertinere. Ergo ingratitudo non eſt ſpeciale peccatum.

Sed contra eſt quod ingratitudo opponitur gratitudini, ſive gratiæ, quæ eſt ſpecialis virtus. Ergo eſt ſpeciale peccatum.

Reſpondeo dicendum, quod omne vitium ex defectu virtutis nominatur, quia magis virtuti opponitur; ſicut illiberalitas magis opponitur liberalitati quam prodigalitas. Poteſt autem virtuti gratitudinis aliquod vitium opponi per exceſſum; puta ſi recompenſatio beneficii fiat vel pro quibus non debet, vel citius quam debet, ut ex dictis patet (quæſt. cvi. art. 4.) Sed magis opponitur gratitudini vitium quod eſt per defectum, quia virtus gratitudinis, ut ſupra habitum eſt (quæſt. præc. art. 6.) in aliquid amplius tendit. Et ideo proprie ingratitudo nominatur ex gratitudinis defectu. Omnis autem defectus, ſeu privatio ſpeciem ſortitur ſecundum habitum oppoſitum: differunt enim cæcitas, & ſurditas ſecundum differentiam viſus, & auditus. Unde ſicut gratitudo, vel gratia eſt una ſpecialis virtus; ita etiam ingratitudo eſt unum ſpeciale peccatum.

Habet tamen diverſos gradus ſecundum ordinem eorum quæ ad gratitudinem requiruntur: in qua primum eſt quod homo acceptum beneficium recognoſcat; ſecundum eſt quod laudet, & gratias agat; tertium eſt quod retribuat pro loco, & tempore ſecundum ſuam facultatem. Sed quia quod eſt ultimum in generatione, eſt primum in reſolutione; ideo primus ingratitudinis gradus eſt ut homo beneficium non retribuat; ſecundus eſt ut diſſimulet, quaſi non demonſtrans ſe beneficium accepiſſe; tertius, & graviſſimus eſt, quod non recognoſcat ſive per oblivionem, ſive quocumque alio modo. Et quia in affirmatione oppoſita intelligitur negatio; ideo ad primum ingratitudinis gradum pertinet quod aliquis retribuat mala pro bonis; ad ſecundum, quod beneficium vituperet; ad tertium, quod beneficium quaſi maleficium reputet.

Ad primum ergo dicendum, quod in quolibet peccato eſt materialis ingratitudo ad Deum, inquantum ſcilicet facit homo aliquid quod poteſt ad ingratitudinem pertinere; formaliter autem ingratitudo eſt, quando actualiter beneficium contemnitur: & hoc eſt ſpeciale peccatum.

Ad ſecundum dicendum, quod nihil prohibet formalem rationem alicuius ſpecialis peccati in pluribus peccatorum generibus materialiter inveniri: & ſecundum hoc in multis generibus peccatorum invenitur ingratitudinis ratio.

Ad tertium dicendum, quod illa tria non ſunt diverſæ ſpecies, ſed diverſi gradus unius ſpecialis peccati.

ARTICULUS III. 562

Utrum ingratitudo ſemper ſit peccatum mortale.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ingratitudo ſemper ſit peccatum mortale. Deo enim maxime debet aliquis eſſe gratus. Sed peccando venialiter homo non eſt ingratus Deo; alioquin omnes homines eſſent ingrati. Ergo nulla ingratitudo eſt peccatum veniale.

2. Præterea. Ex hoc aliquod peccatum eſt mortale quod contrariatur caritati, ut ſupra dictum eſt (quæſt. xxiv. art. 12.) Sed ingratitudo contrariatur caritati, ex qua procedit debitum gratitudinis, ut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 1. ad 3. & art. 6. ad 2.) Ergo ingratitudo ſemper eſt peccatum mortale.

3. Præterea. Seneca dicit in II. de beneficiis (cap. x. in fi.) *Hæc beneficii lex eſt inter duos; alter ſtatim oblivisci debet dati, alter accepti numquam*. Sed propter hoc, ut videtur, debet oblivisci, ut lateat eum peccatum recipientis, ſi contingat eum eſſe ingratum; quod non oporteret, ſi ingratitudo eſſet leve peccatum. Ergo ingratitudo ſemper eſt peccatum mortale.

4. Sed contra eſt quod nulli eſt danda via peccandi mortaliter. Sed, ſicut Seneca dicit ibidem (cap. ix. in fin.) *interdum & ipſe qui iuvatur, fallendus eſt, ut habeat, nec a quo acceperit ſciat*; quod videtur viam ingratitudinis recipienti præbere. Ergo ingratitudo non ſemper eſt peccatum mortale.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex ſu-

ſupradictis patet (art. præc.) ingratus dicitur aliquis dupliciter. Uno modo per ſolam omiſſionem; puta quia non recognoſcit, vel non laudat, vel non retribuit vices pro beneficio accepto: & hoc non ſemper eſt peccatum mortale: quia, ut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 6.) debitum gratitudinis eſt ut homo etiam aliquid liberaliter tribuat, ad quod non tenetur: & ideo ſi illud prætermittit, non peccat mortaliter; eſt tamen peccatum veniale, quia hoc provenit ex negligentia quadam, aut ex aliqua indiſpoſitione hominis ad virtutem. Poteſt tamen contingere quod etiam talis ingratitudo ſit mortale peccatum vel propter interiorem contemptum, vel etiam propter conditionem eius quod ſubtrahitur, quod ex neceſſitate debetur benefico, ſive ſimpliciter, ſive in aliquo neceſſitatis caſu.

Alio modo dicitur aliquis ingratus, quia non ſolum prætermittit implere gratitudinis debitum, ſed etiam contrarium agit: & hoc etiam ſecundum conditionem eius quod agitur, quandoque eſt peccatum mortale, quandoque veniale.

Sciendum tamen, quod ingratitudo quæ provenit ex peccato mortali, habet perfectam ingratitudinis rationem; illa vero quæ provenit ex peccato veniali, imperfectam.

Ad primum ergo dicendum, quod per peccatum veniale non eſt aliquis ingratus Deo ſecundum perfectam ingratitudinis rationem; habet tamen aliquid ingratitudinis, inquantum peccatum veniale tollit aliquem actum virtutis, per quem homo Deo obſequitur.

Ad ſecundum dicendum, quod ingratitudo quæ eſt cum peccato veniali, non eſt contraria caritati, ſed eſt præter ipſam: quia non tollit habitum caritatis, ſed aliquem actum ipſius excludit.

Ad tertium dicendum, quod idem Seneca dicit in VII. de benef. (cap. XXII.) *Errat, ſi quis æſtimat, cum dicimus eum qui beneficium dedit, oblivíſci oportere, excutere nos illi memoriam rei præſertim honeſtiſſimæ. Cum ergo dicimus, Meminiſſe non debet, hoc volumus intelligi, Prædicare non debet, nec iactare.*

Ad quartum dicendum, quod ille qui ignorat beneficium, non eſt ingratus, ſi beneficium non recompenſet, dummodo ſit paratus recompenſare, ſi noſſet. Eſt autem laudabile quandoque ut ille cui providetur, beneficium ignoret: tum propter inanis gloriæ vitationem, ſicut beatus Nicolaus aurum furtim in domum proiiciens vitare voluit humanum favorem: tum etiam quia in hoc ipſo amplius beneficium facit quod conſulit verecundiæ eius qui beneficium accipit.

ARTICULUS IV. 565

Utrum ingratis ſint beneficia ſubtrahenda.

Inf. quæſt. CXXII. *art.* 5. *ad* 4.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ingratis ſint beneficia ſubtrahenda. Dicitur enim Sap. XVI. 29. *Ingrati ſpes tamquam hybernalis glacies tabeſcet.* Non autem eius ſpes tabeſceret, ſi non eſſet ei beneficium ſubtrahendum. Ergo ſunt ſubtrahenda beneficia ingratis.

2. Præterea. Nullus debet alteri præbere occaſionem peccandi. Sed ingratus beneficium recipiens ſumit occaſionem ingratitudinis. Ergo non eſt ingrato beneficium dandum.

3. Præterea. (*a*) *In quo quis peccat, per hoc & torquetur*, ut dicitur Sap. XI. 17. Sed ille qui ingratus eſt beneficio accepto, peccat contra beneficium. Ergo eſt beneficio privandus.

Sed contra eſt quod dicitur Luc. VI. 35. quod *Altiſſimus benignus eſt ſuper ingratos, & malos*. Sed per eius imitationem nos filios eſſe oportet, ut ibidem dicitur. Ergo non debemus ingratis beneficia ſubtrahere.

Reſpondeo dicendum, quod circa ingratum duo conſideranda ſunt. Primo quidem, quid eſt quod ipſe dignus ſit pati: & ſic certum eſt quod meretur beneficii ſubtractionem.

Alio modo conſiderandum eſt, quid oporteat beneficum facere. Primo namque non debet eſſe facilis ad ingratitudinem iudicandam: quia *frequenter aliquis*, ut Seneca dicit (Lib. III. de benef. cap. VII.) *qui non reddidit, gratus eſt*: quia forte non occurrit ei facultas, aut debita opportunitas reddendi. Secundo debet tendere ad hoc quod de ingrato gratum faciat; quod ſi non poteſt primo beneficio facere, forte faciet ſecundo. Si vero ex beneficiis multiplicatis ingratitudinem augeat, & peior fiat, debet a beneficiorum exhibitione ceſſare.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur quantum ad id quod ingratus dignus eſt pati.

Ad ſecundum dicendum, quod ille qui ingra-

(a) *Vulgata*: Per quæ peccat quis, per hæc & torquetur.

ingrato beneficium exhibet, non dat ei occaſionem peccandi, ſed magis gratitudinis, & amoris. Si vero ille qui accipit, ingratitudinis exinde occaſionem ſumat, non eſt danti imputandum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui beneficium dat, non ſtatim ſe debet exhibere punitorem ingratitudinis, ſed prius pium medicum, ut ſcilicet iteratis beneficiis ingratitudinem ſanet.

QUAESTIO CVIII.

De vindicatione,

in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de vindicatione: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum vindicatio ſit licita.

Secundo, utrum ſit ſpecialis virtus.

Tertio de modo vindicandi.

Quarto, in quos ſit vindicta exercenda.

ARTICULUS I. 564

Utrum vindicatio ſit licita.

Inf. quæſt. CLVIII. *art.* 3. *& III. P. quæſt.* XV. *art.* 9. *cor. & mal. quæſt.* XII. *art.* 1. *co. & ad* 8. *&* 14. *& art.* 3. *ad* 5. *& Rom.* XII. *lect.* 3.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod vindicatio non ſit licita. Quicumque enim uſurpat ſibi quod Dei eſt, peccat. Sed vindicta pertinet ad Deum: dicitur enim Deut. XXXII. 35. ſecundum aliam litteram (Chaldaic. Paraphr. & Rom. XII. 19.) *Mihi vindicta, & ego retribuam*. Ergo omnis vindicatio eſt illicita.

2. Præterea. Ille de quo vindicta ſumitur, non toleratur. Sed mali ſunt tolerandi: quia ſuper illud Cant. II. *Sicut lilium inter ſpinas*, dicit Gloſſa (Greg. hom. XXXVIII. in Evang. ante med.) „ Non fuit bonus, qui malos tolerare „ non potuit. “ Ergo vindicta non eſt ſumenda de malis.

3. Præterea. Vindicta per pœnas fit, ex quibus cauſatur timor ſervilis. Sed lex nova non eſt lex timoris, ſed amoris, ut Auguſtinus dicit contra Adamantium (cap. XVII. inter princ. & med.) Ergo ad minus in novo Teſtamento nulla vindicta fieri debet.

4. Præterea. Ille dicitur vindicare ſe qui iniurias ſuas ulciſcitur. Sed, ut videtur, non licet etiam iudici in ſe delinquentes punire: dicit enim Chryſoſtomus (alius Auctor) ſuper Matth. (hom. V. in op. imperf. inter med. & fi.) *Diſcamus exemplo Chriſti noſtras iniurias magnanimiter ſuſtinere, Dei autem iniurias nec uſque ad auditum ſufferre*. Ergo vindicatio videtur eſſe illicita.

5. Præterea. Peccatum multitudinis magis eſt nocivum quam peccatum unius tantum: dicitur enim Eccli. XXVI. 5. *A tribus timuit cor meum... delaturam civitatis, & collectionem populi, & calumniam mendacem*. Sed de peccato multitudinis non eſt vindicta ſumenda: quia ſuper illud Matth. XIII. *Sinite utraque creſcere, ne forte eradicetis triticum*, dicit Gloſſa (Lyr. & interl. implicite) quod „ multitudo non eſt excommunicanda, „ nec Princeps. “ Ergo nec alia vindicatio eſt licita.

Sed contra. Nihil eſt expectandum a Deo, niſi quod eſt bonum, & licitum. Sed vindicta de hoſtibus eſt expectanda a Deo: dicitur enim Luc. XVIII. 7. *Deus non faciet vindictam electorum ſuorum clamantium ad ſe die ac nocte?* quaſi diceret, *immo faciet*. Ergo vindicatio non eſt per ſe mala, & illicita.

Reſpondeo dicendum, quod vindicatio fit per aliquod pœnale malum inflictum peccanti. Eſt ergo in vindicatione conſiderandus vindicantis animus. Si enim eius intentio feratur principaliter in malum illius de quo vindictam ſumit, & ibi quieſcat; eſt omnino illicitum: quia delectari in malo alterius pertinet ad odium, quod caritati repugnat, qua omnes homines debemus diligere. Nec aliquis excuſatur, ſi malum intendat illius qui ſibi iniuſte intulit malum; ſicut non excuſatur aliquis per hoc quod odit ſe odientem: non enim debet homo in alium peccare propter hoc quod ille peccavit prius in ipſum, hoc enim eſt vinci a malo: quod Apoſtolus prohibet ad Rom. XII. 21. dicens: *Noli vinci a malo, ſed vince in bono malum*.

Si vero intentio vindicantis feratur principaliter ad aliquod bonum, ad quod pervenitur per pœnam peccantis (puta ad emendationem peccantis, vel ſaltem ad cohibitionem eius, & quietem aliorum, & ad iuſtitiæ conſervationem, & Dei honorem) poteſt eſſe vindicatio licita, aliis debitis circumſtantiis ſervatis.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui ſecundum gradum ſui ordinis vindictam exercet in malos, non uſurpat ſibi

quod

quod Dei eſt, ſed utitur poteſtate ſibi divinitus conceſſa: dicitur enim ad Rom. XIII. 4. de Principe terreno, quod *Dei miniſter eſt, vindex in iram ei qui male agit*. Si autem præter ordinem divinæ inſtitutionis aliquis vindictam exerceat, uſurpat ſibi quod Dei eſt: & ideo peccat.

Ad ſecundum dicendum, quod mali tolerantur a bonis in hoc quod ab eis proprias iniurias patienter ſuſtinent, ſecundum quod oportet; non autem tolerant eos, ut ſuſtineant iniurias Dei, & proximorum. Dicit enim Chryſoſtomus (alius Auctor) ſuper Matth. (loc. cit. in arg. 4.) *In propriis iniuriis eſſe quempiam patientem, laudabile eſt; iniurias autem Dei diſſimulare, nimis eſt impium*.

Ad tertium dicendum, quod lex Evangelii eſt lex amoris: & ideo illis qui ex amore bonum operantur, qui ſoli proprie ad Evangelium pertinent, non eſt timor incutiendus per pœnas, ſed ſolum illis qui ex amore non moventur ad bonum; qui etſi numero ſint de Eccleſia, non tamen merito.

Ad quartum dicendum, quod iniuria quæ infertur perſonæ alicui, quandoque redundat in Deum, & in Eccleſiam: & tunc debet aliquis propriam iniuriam ulciſci; ſicut patet de Helia, qui fecit ignem deſcendere ſuper eos qui venerant ad ipſum capiendum, ut legitur IV. Reg. I. & ſimiliter Heliſæus maledixit pueris eum irridentibus, ut habetur IV. Reg. II. & (*a*) Sylverius Papa excommunicavit eos qui eum in exilium miſerunt, ut habetur XXIII. quæſt. IV. (cap. *Quiliſarius*.) Inquantum vero iniuria in aliquem illata ad eius perſonam pertinet, debet eam tolerare patienter, ſi expediat. Huiuſmodi enim præcepta patientiæ intelligenda ſunt ſecundum præparationem animi, ut Auguſtinus dicit in Lib. I. de ſerm. Domini in monte (cap. XIX. & ſeq.).

Ad quintum dicendum, quod quando tota multitudo peccat, eſt de ea vindicta ſumenda vel quantum ad totam multitudinem, ſicut Aegyptii ſubmerſi ſunt in mari rubro, perſequentes filios Iſrael, ut habetur Exod. XIV. & ſicut Sodomitæ univerſaliter perierunt: vel quantum ad magnam multitudinis partem, ſicut patet Exod. XXXII. in pœna eorum qui vitulum adoraverunt. Quandoque vero ſi ſperetur multorum correctio, debet ſeveritas vindictæ exerceri in aliquos paucos principaliores, quibus punitis ceteri terreantur; ſicut Dominus Num. XXV. mandavit ſuſpendi populi principes pro peccato multitudinis. Si autem non tota multitudo peccavit, ſed pro parte, tunc ſi poſſunt mali ſecerni a bonis, debet in eos vindicta exerceri; ſi tamen hoc fieri poſſit ſine ſcandalo aliorum: alioquin parcendum eſt multitudini, & detrahendum ſeveritati. Et eadem ratio eſt de Principe, quem ſequitur multitudo. Tolerandum enim eſt peccatum eius, ſi ſine ſcandalo multitudinis puniri non poſſet: niſi forte eſſet tale peccatum Principis, quod magis noceret multitudini vel ſpiritualiter, vel temporaliter, quam ſcandalum quod exinde timeretur.

ARTICULUS II. 565

Utrum vindicatio ſit ſpecialis virtus.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod vindicatio non ſit ſpecialis virtus ab aliis diſtincta. Sicut enim remunerantur boni pro his quæ bene agunt, ita puniuntur mali pro his quæ male agunt. Sed remuneratio bonorum non pertinet ad aliquam virtutem ſpecialem, ſed eſt actus commutativæ iuſtitiæ. Ergo pari ratione & vindicatio non debet poni ſpecialis virtus.

2. Præterea. Ad actum illum non debet ordinari ſpecialis virtus ad quem homo ſufficienter diſponitur per alias virtutes. Sed ad vindicandum mala ſufficienter diſponitur homo per virtutem fortitudinis, & per zelum. Non ergo vindicatio debet poni ſpecialis virtus.

3. Præterea. Cuilibet ſpeciali virtuti aliquod ſpeciale vitium opponitur. Sed vindicationi non videtur opponi aliquod vitium ſpeciale. Ergo non eſt ſpecialis virtus.

Sed contra eſt quod Tullius (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) ponit eam partem iuſtitiæ.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Philoſophus dicit in II. Ethic. (cir. princ.) aptitudo ad virtutem ineſt nobis a natura, licet complementum virtutis ſit per aſſuetudinem, vel per aliquam aliam cauſam. Unde patet quod virtutes perficiunt nos ad proſequendum debito modo inclinationes naturales, quæ pertinent ad ius naturale. Et ideo ad quamlibet inclinationem naturalem determinatam ordinatur aliqua virtus ſpecialis.

Eſt

(a) Perperam al. Sylveſter.

Eſt autem quædam ſpecialis inclinatio naturæ ad removendum nocumenta: unde & animalibus datur vis iraſcibilis ſeparatim a vi concupiſcibili. Repellit autem homo nocumenta per hoc quod ſe defendit contra iniurias, ne ei inferantur, vel illatas iam iniurias ulciſcitur non intentione nocendi, ſed intentione removendi nocumenta. Hoc autem pertinet ad vindicationem: dicit enim Tullius in ſua Rhetorica (loc. ſup. cit.) quod *vindicatio eſt per quam vis, aut iniuria, & omnino quicquid* (*a*) *obſcurum eſt*, ideſt ignominioſum, *defendendo, aut ulciſcendo propulſatur*.

Unde vindicatio eſt ſpecialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut recompenſatio debiti legalis pertinet ad iuſtitiam commutativam, recompenſatio autem debiti moralis, quod naſcitur ex particulari beneficio exhibito, pertinet ad virtutem gratiæ; ita etiam punitio peccatorum, ſecundum quod pertinet ad publicam iuſtitiam, eſt actus iuſtitiæ commutativæ; ſecundum autem quod pertinet (*b*) ad immunitatem alicuius perſonæ ſingularis, a qua iniuria propulſatur, pertinet ad virtutem vindicationis.

Ad ſecundum dicendum, quod fortitudo diſponit ad vindictam removendo prohibens, ſcilicet timorem periculi imminentis. Zelus autem, ſecundum quod importat fervorem amoris, importat primam radicem vindicationis, prout aliquis vindicat iniurias Dei, vel proximorum, quas ex caritate reputat quaſi ſuas. Cuiuslibet autem virtutis actus ex radice caritatis procedit: quia, ut Gregorius dicit in quadam homilia (XXVII. in Evang. cir. princ.) *nihil habet viriditatis ramus boni operis, ſi non procedat ex radice caritatis*.

Ad tertium dicendum, quod vindicationi opponuntur duo vitia: unum quidem per exceſſum, ſcilicet peccatum crudelitatis, vel ſævitiæ, quæ excedit menſuram in puniendo; aliud autem eſt vitium quod conſiſtit in defectu, ſicut cum aliquis eſt nimis remiſſus in puniendo. Unde dicitur Proverb. XIII. 24. *Qui parcit virgæ, odit filium ſuum*. Virtus autem vindicationis conſiſtit in hoc ut homo ſecundum omnes circumſtantias debitam menſuram in vindicando conſervet.

ARTICULUS III. 566

Utrum vindicatio debeat fieri per pœnas apud homines conſuetas.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod vindicatio non debeat fieri per pœnas apud homines conſuetas. Occiſio enim hominis eſt quædam eradicatio eius. Sed Dominus mandavit Matth. XIII. quod zizania, per quæ ſignificantur filii nequam, non eradicarentur. Ergo peccatores non ſunt occidendi.

2. Præterea. Quicumque mortaliter peccant, eadem pœna videntur digni. Si ergo aliqui peccantes mortaliter morte puniuntur, videtur quod omnes tales deberent morte puniri: quod patet eſſe falſum.

3. Præterea. Cum aliquis pro peccato punitur manifeſte, ex hoc peccatum eius manifeſtatur, quod videtur eſſe nocivum multitudini, quæ ex exemplo peccati ſumit occaſionem peccandi. Ergo videtur quod non ſit pœna mortis pro aliquo peccato infligenda.

Sed contra eſt quod in lege divina huiuſmodi pœnæ determinantur, ut ex ſupradictis patet (1. 2. quæſt. CV. art. 2.)

Reſpondeo dicendum, quod vindicatio intantum licita eſt, & virtuoſa, inquantum tendit ad cohibitionem malorum. Cohibentur autem aliqui a peccando qui affectum virtutis non habent, per hoc quod timent amittere aliqua quæ plus amant quam illa quæ peccando adipiſcuntur; alias timor non compeſceret peccatum. Et ideo per ſubtractionem omnium quæ homo maxime diligit, eſt vindicta de peccatis ſumenda.

Hæc autem ſunt quæ homo maxime diligit, vitam, incolumitatem corporis, libertatem ſui, & bona exteriora, puta divitias, patriam, & gloriam. Et ideo, ut Auguſtinus refert XXI. de civ. Dei (cap. XI. a princ.) *octo genera pœnarum in legibus eſſe ſcribit Tullius*; ſcilicet *mortem*, per quam tollitur vita; *verbera*, & *talionem*, ut ſcilicet oculum pro oculo perdat, per quæ amittit quis corporis incolumitatem; *ſervitutem*, & *vincula*, per quæ perdit libertatem; *exilium*, per quod perdit patriam; *damnum*, per quod perdit divitias; *ignominiam*, per quam perdit gloriam.

Ad primum ergo dicendum, quod Domi-

(a) *Apud Tullium* obſuturum. *Monitum eſt Theologorum*. (b) *Ita mſſ. & editi paſſim, optime. Al.* inmunutationem.

minus prohibet eradicari zizania, quando timetur ne ſimul cum eis eradicetur & triticum. Sed quandoque poſſunt eradicari mali per mortem non ſolum ſine periculo, ſed etiam cum magna utilitate bonorum. Et ideo in tali caſu poteſt pœna mortis peccatoribus infligi.

Ad ſecundum dicendum, quod omnes peccantes mortaliter digni ſunt morte æterna quantum ad futuram retributionem, quæ eſt ſecundum veritatem divini iudicii. Sed pœnæ præſentis vitæ ſunt magis medicinales: & ideo illis ſolis peccatis pœna mortis infligitur quæ in gravem perniciem aliorum cedunt.

Ad tertium dicendum, quod quando ſimul cum culpa innoteſcit & pœna vel mortis, vel quæcumque alia, quam homo horret, ex hoc ipſo voluntas eius a peccando abſtrahitur: quia plus terret pœna quam alliciat exemplum culpæ.

ARTICULUS IV. 567

Utrum vindicta ſit exercenda in eos qui involuntarie peccaverunt.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod vindicta ſit exercenda in eos qui involuntarie peccaverunt. Voluntas enim unius non conſequitur voluntatem alterius. Sed unus punitur pro alio, ſecundum illud Exod. xx. 5. *Ego ſum Deus zelotes, viſitans iniquitatem patrum in filios, in tertiam, & quartam generationem:* unde &c. pro peccato Cham Chanaam filius eius maledictus eſt, ut habetur Gen. IX. Giezi etiam peccante, lepra tranſmittitur ad poſteros, ut habetur IV. Reg. v. Sanguis etiam Chriſti pœnæ reddit obnoxios ſucceſſores Iudæorum, qui dixerunt Matth. XXVII. 25. *Sanguis eius ſuper nos, & ſuper filios noſtros*. Legitur etiam quod pro peccato Achan populus Iſrael traditus eſt in manus hoſtium, ut habetur Ioſue VII. Et pro peccato filiorum Heli idem populus corruit in conſpectu Philiſthinorum, ut habetur I. Reg. IV. Ergo aliquis involuntarius eſt puniendus.

2. Præterea. Illud ſolum eſt voluntarium quod eſt in poteſtate hominis. Sed quandoque pœna infertur pro eo quod non eſt in eius poteſtate; ſicut propter vitium lepræ aliquis removetur ab adminiſtratione Eccleſiæ; & propter pravitatem, aut malitiam civium Eccleſia perdit cathedram epiſcopalem. Ergo non ſolum pro peccato voluntario vindicta infertur.

3. Præterea. Ignorantia cauſat involuntarium. Sed vindicta quandoque exercetur in aliquos ignorantes: parvuli enim Sodomitarum licet haberent ignorantiam invincibilem, cum parentibus tamen perierunt, ut legitur Gen. XIX. Similiter etiam parvuli pro peccato Datan, & Abiron pariter cum eis abſorpti ſunt, ut habetur Num. XVI. Bruta etiam animalia, quæ carent ratione, iuſſa ſunt interfici pro peccato Amalecitarum, ut habetur I. Reg. XV. Ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

4. Præterea. Coactio maxime repugnat voluntario. Sed aliquis qui timore coactus aliquod peccatum committit, non propter hoc reatum pœnæ evadit. Ergo vindicta quandoque exercetur in involuntarios.

5. Præterea. Ambroſius dicit ſuper Lucam (cap. v. in princ. & hab. cap. *Non turbatur* XXIV. quæſt. 1.) quod *navicula in qua erat Iudas, turbabatur*: unde *& Petrus, qui erat firmus meritis ſuis, turbabatur alienis*. Sed Petrus non volebat peccatum Iudæ. Ergo quandoque involuntarius punitur.

Sed contra eſt quod pœna debetur peccato. Sed omne peccatum eſt voluntarium, ut dicit Auguſtinus (Lib. III. de lib. arbitr. cap. 1. cir. fin. & Lib. I. Retract. cap. IX.) Ergo in ſolos voluntarios exercenda eſt vindicta.

Reſpondeo dicendum, quod pœna dupliciter poteſt conſiderari. Uno modo ſecundum rationem pœnæ: & ſecundum hoc pœna non debetur niſi peccato: quia per pœnam reparatur æqualitas iuſtitiæ, inquantum ille qui peccando nimis ſecutus eſt ſuam voluntatem, aliquid contra ſuam voluntatem patitur. Unde cum omne peccatum ſit voluntarium, etiam originale, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. LXXXI. art. 1.) conſequens eſt quod nullus punitur hoc modo, niſi pro eo quod voluntarie factum eſt.

Alio modo poteſt conſiderari pœna, inquantum eſt medicina non ſolum ſanativa peccati præteriti, ſed etiam præſervativa a peccato futuro, vel etiam promotiva in aliquod bonum: & ſecundum hoc aliquis interdum punitur ſine culpa, non tamen ſine cauſa.

Sciendum tamen, quod numquam medicina ſubtrahit maius bonum, ut promoveat minus bonum; ſicut medicina

cor-

Digitized by Google

carnalis numquam cæcat oculum, ut ſanet calcaneum; quandoque tamen infert nocumentum in minoribus, ut in melioribus auxilium præſtet. Et quia bona ſpiritualia ſunt maxima bona, bona autem temporalia ſunt minima; ideo quandoque punitur aliquis in temporalibus bonis abſque culpa; cuiuſmodi ſunt plures pœnæ præſentis vitæ divinitus inflictæ ad humiliationem, vel probationem: non autem punitur aliquis in ſpiritualibus bonis ſine propria culpa neque in præſenti, neque in futuro: quia ibi pœnæ non ſunt medicinæ, ſed conſequuntur ſpiritualem damnationem.

Ad primum ergo dicendum, quod unus homo pœna ſpirituali numquam punitur pro peccato alterius: quia pœna ſpiritualis pertinet ad animam, ſecundum quam quilibet eſt liber ſui. Pœna autem temporali quandoque unus punitur pro peccato alterius, triplici ratione. Primo quidem quia unus homo temporaliter eſt res alterius; & ita in pœnam eius etiam ipſe punitur; ſicut filii ſecundum corpus ſunt quædam res patris, & ſervi quædam res dominorum. Alio modo inquantum peccatum unius derivatur in alterum vel per imitationem, ſicut filii imitantur peccata parentum, & ſervi peccata dominorum, ut audacius peccent: vel per modum meriti, ſicut peccata ſubditorum merentur peccatorem prælatum, ſecundum illud Iob XXXIV. 30. *Qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi*. Unde & pro peccato David populum numerantis populus Iſrael punitus eſt, ut habetur II. Reg. ult. Sive etiam per aliqualem conſenſum, ſeu diſſimulationem; ſicut etiam interdum boni ſimul puniuntur temporaliter cum malis, quia eorum peccata non redarguerunt, ut Auguſtinus dicit in I. de civ. Dei. (cap. IX.) Tertia ad commendandum unitatem humanæ ſocietatis, ex qua unus debet pro alio ſollicitus eſſe ne peccet; & ad deteſtationem peccati, dum pœna unius redundat in omnes, quaſi omnes eſſent unum corpus, ut Auguſtinus dicit de peccato Achan (Lib. Qq. ſup. Ioſue quæſt. VIII.) Quod autem Dominus dicit, *Viſitans peccata parentum in filios in tertiam, & quartam generationem*, magis videtur ad miſericordiam quam ad ſeveritatem pertinere; dum non ſtatim vindictam adhibet, ſed expectat in poſterum, ut vel ſaltem poſteri corrigantur: ſed creſcente malitia poſterorum, quaſi neceſſe eſt ultionem inferri.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit (loc. cit.) iudicium humanum debet imitari divinum iudicium in manifeſtis Dei iudiciis, quibus homines ſpiritualiter damnat pro proprio peccato. Occulta vero Dei iudicia, quibus temporaliter aliquos punit abſque culpa, non poteſt humanum iudicium imitari: quia homo non poteſt comprehendere horum iudiciorum rationes, ut ſciat quid expediat unicuique. Et ideo numquam ſecundum humanum iudicium aliquis debet puniri ſine culpa pœna flagelli, ut occidatur, vel mutiletur, vel verberetur. Pœna autem damni punitur aliquis etiam ſecundum humanum iudicium, etiam ſine culpa, ſed non ſine cauſa; & hoc tripliciter. Uno modo ex hoc quod aliquis ineptus redditur ſine ſua culpa ad aliquod bonum habendum, vel conſequendum; ſicut propter vitium lepræ aliquis removetur ab adminiſtratione Eccleſiæ; & propter bigamiam, vel iudicium ſanguinis aliquis impeditur a ſacris ordinibus. Secundo quia bonum in quo damnificatur, non eſt proprium bonum, ſed commune; ſicut quod aliqua Eccleſia habeat Epiſcopatum pertinet ad bonum totius civitatis, non autem ad bonum clericorum tantum. Tertio quia bonum unius dependet ex bono alterius; ſicut in crimine læſæ maieſtatis filius amittit hereditatem pro peccato parentis.

Ad tertium dicendum, quod parvuli divino iudicio ſimul puniuntur temporaliter cum parentibus: tum quia ſunt res parentum, & in eis etiam parentes puniuntur: tum etiam quia hoc in eorum bonum cedit, ne ſi reſervarentur, eſſent imitatores paternæ malitiæ, & ſic graviores pœnas mererentur. In bruta vero animalia, & quaſcumque alias irrationales creaturas vindicta exercetur, quia per hoc puniuntur illi quorum ſunt; & iterum propter deteſtationem peccati.

Ad quartum dicendum; quod coactio timoris non facit ſimpliciter involuntarium, ſed habet voluntarium mixtum, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. VI. art. 5. & 6.)

Ad quintum dicendum, quod hoc modo pro peccato Iudæ ceteri Apoſtoli turbabantur, ſicut pro peccato unius punitur multitudo, ad unitatem commendandam, ut dictum eſt (in reſp. ad 1. & 2.)

QUAESTIO CIX.

De veritate,

in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de veritate, & vitiis oppoſitis.

Circa veritatem autem quæruntur quatuor.

Primo, utrum veritas ſit virtus.

Secundo, utrum ſit ſpecialis virtus.

Tertio, utrum ſit pars iuſtitiæ.

Quarto, utrum magis declinet in minus.

ARTICULUS I. 568

Utrum veritas ſit virtus.

1. P. quæſt. XVI. *art.* 4. *ad* 4. *& quæſt.* XVII. *art. 8. cor. & III. diſt.* XXXIV. *quæſt.* I. *art.* 2. *cor. & IV. diſt.* XVI. *quæſt.* IV. *art.* I. *quæſt.* 2. *cor. & diſt.* XVII. *quæſt.* III. *art.* 2. *quæſt* 3. *cor. & verit. quæſt.* I. *art.* 3. *ad* 12.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod veritas non ſit virtus. Prima enim virtutum eſt fides, cuius obiectum eſt veritas. Cum ergo obiectum ſit prius habitu, & actu, videtur quod veritas non ſit virtus, ſed aliquid prius virtute.

2. Præterea. Sicut Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. VII.) ad veritatem pertinet quod aliquis confiteatur exiſtentia circa ſeipſum, & neque maiora, neque minora. Sed hoc non ſemper eſt laudabile neque in bonis, quia, ut dicitur Proverb. XXVII. 2. *laudet te alienus, & non os tuum*: nec etiam in malis, quia contra quoſdam dicitur Iſa. III. 9. *Peccatum ſuum quaſi Sodoma prædicaverunt, nec abſconderunt*. Ergo veritas non eſt virtus.

3. Præterea. Omnis virtus aut eſt theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed veritas non eſt virtus theologica, quia non habet Deum pro obiecto, ſed res temporales: dicit enim Tullius (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) quod *veritas eſt per quam immutata ea quæ ſunt, aut fuerunt, aut futura ſunt, dicuntur*. Similiter etiam non eſt virtus intellectualis, ſed finis earum. Neque etiam eſt virtus moralis, quia non conſiſtit in medio inter *ſuperfluum, & diminutum*: quanto enim aliquis plus dicit verum, tanto melius eſt. Ergo veritas non eſt virtus.

Sed contra eſt quod Philoſophus in II. & IV. Ethicor. (cap. VII. utrobique) ponit veritatem inter ceteras virtutes.

Reſpondeo dicendum, quod veritas dupliciter accipi poteſt. Uno modo, ſecundum quod veritate aliquid dicitur verum: & ſic veritas non eſt virtus, ſed obiectum, vel finis virtutis: ſic enim accepta veritas non eſt habitus, qui eſt genus virtutis, ſed æqualitas quædam intellectus, vel ſigni ad rem intellectam, & ſignatam, vel etiam rei ad ſuam regulam, ut in primo habitum eſt (quæſt. XVI. art. I. & quæſt. XXI. art. 2.)

Alio modo poteſt dici veritas, qua aliquis verum dicit, ſecundum quod per eam aliquis dicitur verax: & talis veritas, ſive veracitas, neceſſe eſt quod ſit virtus: quia hoc ipſum quod eſt dicere verum, eſt bonus actus. Virtus autem eſt *quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit*.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de veritate primo modo dicta.

Ad ſecundum dicendum, quod confiteri id quod eſt circa ſeipſum, inquantum eſt confeſſio veri, eſt bonum ex genere. Sed hoc non ſufficit ad hoc quod ſit virtutis actus; ſed ad hoc requiritur quod ulterius debitis circumſtantiis veſtiatur: quæ ſi non obſerventur, erit actus vitioſus. Et ſecundum hoc vitioſum eſt quod aliquis ſine debita cauſa laudet ſeipſum etiam de vero: vitioſum eſt etiam quod aliquis peccatum ſuum publicet, quaſi ſe de hoc laudando, vel qualitercumque inutiliter manifeſtando.

Ad tertium dicendum, quod ille qui dicit verum, profert aliqua ſigna conformia rebus, ſcilicet vel verba, vel aliqua facta exteriora, aut quaſcumque res exteriores. Circa huiuſmodi autem res ſunt ſolæ virtutes morales; ad quas ſcilicet pertinet uſus exteriorum membrorum, ſecundum quod fit per imperium voluntatis. Unde veritas non eſt virtus theologica, neque intellectualis, ſed moralis. Eſt autem in medio inter ſuperfluum, & diminutum, dupliciter: uno quidem modo ex parte obiecti; alio modo ex parte actus. Ex parte quidem obiecti, quia verum ſecundum ſuam rationem importat quamdam æqualitatem: æquale autem eſt medium inter maius, & minus: unde ex hoc ipſo quod aliquis dicit verum de ſeipſo, medium tenet inter

cum

eum qui maiora dicit de ſeipſo, & inter eum qui minora. Ex parte autem actus medium tenet, inquantum verum dicit, quando oportet, & ſecundum quod oportet. Superfluum autem convenit illi qui importune ea quæ ſua ſunt manifeſtat; defectus autem competit illi qui occultat, quando manifeſtare oportet.

ARTICULUS II. 569

Utrum veritas ſit ſpecialis virtus.

II. diſt. XVI. *quæſt.* IV. *art.* 1. *quæſt.* 2.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod veritas non ſit ſpecialis virtus. Verum enim, & bonum convertuntur. Sed bonitas non eſt ſpecialis virtus; quinimmo omnis virtus eſt bonitas, quia *bonum facit habentem*. Ergo veritas non eſt ſpecialis virtus.

2. Præterea: Manifeſtatio eius quod ad ipſum hominem pertinet, eſt actus veritatis, de qua nunc loquimur. Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem: quilibet enim virtutis habitus manifeſtatur per proprium actum. Ergo non eſt ſpecialis virtus.

3. Præterea. Veritas vitæ dicitur, qua quis recte vivit: de qua dicitur Iſa. XXXVIII. 3. *Memento, quæſo, quomodo ambulaverim coram te in veritate, & in corde perfecto*. Sed qualibet virtute recte vivitur, ut patet per definitionem virtutis ſupra poſitam (1. 2. quæſt. LV. art. 4.) Ergo veritas non eſt ſpecialis virtus.

4. Præterea. Veritas videtur idem eſſe ſimplicitati, quia utrique opponitur ſimulatio. Sed ſimplicitas non eſt ſpecialis virtus, quia facit intentionem rectam, quod requiritur in omni virtute. Ergo etiam veritas non eſt ſpecialis virtus.

Sed contra eſt quod in II. Ethic (cap. VII.) connumeratur aliis virtutibus.

Reſpondeo dicendum, quod ad rationem virtutis humanæ pertinet quod opus hominis bonum reddat. Unde ubi in actu hominis invenitur ſpecialis ratio bonitatis, neceſſe eſt quod ad hoc diſponatur homo per ſpecialem virtutem. Cum autem bonum, ſecundum Auguſtinum in Lib. de natura boni (cap. III.) conſiſtat in ordine, neceſſe eſt ſpecialem rationem boni conſiderari ex determinato ordine. Eſt autem quidam ſpecialis ordo, ſecundum quod exteriora noſtra vel verba, vel facta debite ordinantur ad aliquid, ſicut ſignum ad ſignatum: & ad hoc perficitur homo per virtutem veritatis.

Unde manifeſtum eſt quod veritas eſt ſpecialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod verum, & bonum ſubiecto quidem convertuntur, quia omne verum eſt bonum, & omne bonum eſt verum; ſed ſecundum rationem invicem ſe excedunt; ſicut intellectus, & voluntas invicem ſe excedunt; nam intellectus intelligit voluntatem, & multa alia; & voluntas appetit ea quæ pertinent ad intellectum, & multa alia. Unde *verum* ſecundum rationem propriam, quæ eſt perfectio intellectus, eſt quoddam particulare bonum, inquantum appetibile quoddam eſt: & ſimiliter *bonum* ſecundum propriam rationem, prout eſt finis appetitus, eſt quoddam verum, inquantum eſt quoddam intelligibile. Quia ergo virtus includit rationem bonitatis, poteſt eſſe quod veritas ſit ſpecialis virtus, ſicut *verum* eſt ſpeciale bonum; non autem poteſt eſſe quod bonitas hominis ſit ſpecialis virtus, cum magis ſecundum rationem ſit genus virtutis.

Ad ſecundum dicendum, quod habitus virtutum, & vitiorum ſortiuntur ſpeciem ex eo quod eſt per ſe intentum, non autem ab eo quod eſt per accidens, & præter intentionem. Quod autem aliquis manifeſtet quod circa ipſum eſt pertinet quidem ad virtutem veritatis, ſicut per ſe intentum; ad alias autem virtutes poteſt pertinere ex conſequenti, præter principalem intentionem. Fortis enim intendit fortiter agere; quod autem fortiter agendo aliquis manifeſtet fortitudinem quam habet, hoc conſequitur præter eius principalem intentionem.

Ad tertium dicendum, quod veritas vitæ eſt veritas ſecundum quam aliquid eſt verum, non veritas ſecundum quam aliquis dicit verum. Dicitur autem vita vera, ſicut & quælibet alia res, ex hoc quod attingit ſuam regulam, & menſuram, ſcilicet divinam legem, per cuius conformitatem rectitudinem habet: & talis veritas, ſive rectitudo communis eſt ad quamlibet virtutem.

Ad quartum dicendum, quod ſimplicitas dicitur per oppoſitum duplicitati, qua ſcilicet aliquis aliud habet in corde, & aliud oſtendit exterius: & ſic ſimplicitas ad hanc virtutem pertinet. Facit autem intentionem rectam, non quidem

directe (quia hoc pertinet ad omnem virtutem,) ſed excludendo duplicitatem, qua homo unum prætendit, & aliud intendit.

ARTICULUS III. 570

Utrum veritas ſit pars iuſtitiæ.

Ver. quæſt. 1. art. 5. ad 12.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod veritas non ſit pars iuſtitiæ. Iuſtitiæ enim proprium eſſe videtur quod reddat alteri debitum. Sed ex hoc quod aliquis dicit verum, non videtur alteri debitum reddere, ſicut fit in omnibus præmiſſis iuſtitiæ partibus. Ergo veritas non eſt pars iuſtitiæ.

2. Præterea. Veritas pertinet ad intellectum. Iuſtitia autem eſt in voluntate, ut ſupra habitum eſt (quæſt. lviii. art. 4.) Ergo veritas non eſt pars iuſtitiæ.

3. Præterea. Triplex diſtinguitur veritas ſecundum Hieronymum (habet. in Gloſſa Lyrani ſup. illud Matth. xv. *Audito hoc, ſcandalizati ſunt*) ſcilicet *veritas vitæ*, & *veritas iuſtitiæ*, & *veritas doctrinæ*. Sed nulla iſtarum eſt pars iuſtitiæ: nam veritas vitæ continet in ſe omnem virtutem, ut dictum eſt (art. præc. ad 3.) veritas autem iuſtitiæ eſt idem iuſtitiæ, unde non eſt pars eius; veritas autem doctrinæ pertinet magis ad virtutes intellectuales. Ergo veritas nullo modo eſt pars iuſtitiæ.

Sed contra eſt quod Tullius (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) ponit veritatem inter partes iuſtitiæ.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. lxxx.) ex hoc aliqua virtus iuſtitiæ annectitur, ſicut ſecundaria principali, quod partim quidem cum iuſtitia convenit, partim autem deficit ab eius perfecta ratione. Virtus autem veritatis convenit quidem cum iuſtitia in duobus. Uno quidem modo in hoc quod eſt ad alterum: manifeſtatio enim, quam diximus eſſe actum veritatis, eſt ad alterum, inquantum ſcilicet ea quæ circa ipſum ſunt, unus homo alteri manifeſtat. Alio modo, inquantum iuſtitia æqualitatem quamdam in rebus conſtituit: & hoc etiam facit virtus veritatis: adæquat enim ſigna rebus exiſtentibus circa ipſum. Deficit autem a propria ratione iuſtitiæ quantum ad rationem debiti: non enim hæc virtus attendit debitum legale, quod attendit iuſtitia, ſed potius debitum morale, inquantum ſcilicet ex honeſtate unus homo alteri debet veritatis manifeſtationem.

Unde veritas eſt pars iuſtitiæ, inquantum annectitur ei ſicut virtus ſecundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quod quia homo eſt animal ſociale, naturaliter unus homo debet alteri id ſine quo ſocietas humana ſervari non poſſet. Non autem poſſent homines ad invicem convivere, niſi ſibi invicem crederent, tamquam ſibi invicem veritatem manifeſtantibus. Et ideo virtus veritatis aliquo modo attendit rationem debiti.

Ad ſecundum dicendum, quod veritas, ſecundum quod eſt cognita, pertinet ad intellectum; ſed homo per propriam voluntatem, per quam utitur & habitibus, & membris, profert exteriora ſigna ad veritatem manifeſtandam: & ſecundum hoc manifeſtatio veritatis eſt actus voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod veritas de qua nunc loquimur, differt a veritate vitæ, ut dictum eſt (art. præc. ad 3.) veritas autem iuſtitiæ dicitur dupliciter. Uno modo ſecundum quod ipſa iuſtitia eſt rectitudo quædam regulata ſecundum regulam divinæ legis: & ſecundum hoc differt veritas iuſtitiæ a veritate vitæ: quia veritas vitæ eſt ſecundum quam aliquis recte vivit in ſeipſo; veritas autem iuſtitiæ eſt ſecundum quam aliquis rectitudinem legis in iudiciis, quæ ſunt ad alterum, ſervat: & ſecundum hoc veritas iuſtitiæ non pertinet ad veritatem de qua nunc loquimur, ſicut nec veritas vitæ. Alio modo poteſt intelligi veritas iuſtitiæ, ſecundum quod aliquis ex iuſtitia veritatem manifeſtat; puta cum aliquis in iudicio veritatem confitetur, aut verum teſtimonium dicit: & hæc veritas eſt quidam particularis actus iuſtitiæ, & non pertinet directe ad hanc veritatem, de qua nunc loquimur: quia ſcilicet in hac manifeſtatione veritatis principaliter homo intendit ius ſuum alteri reddere. Unde Philoſophus in IV. Eth. (cap. vii. in med.) de hac virtute determinans dicit: *Non de veridico in confeſſionibus dicimus, neque quæcumque ad iuſtitiam, vel iniuſtitiam contendunt*. Veritas autem doctrinæ conſiſtit in quadam manifeſtatione verborum, de quibus eſt ſcientia. Unde nec iſta veritas directe pertinet ad hanc virtutem, ſed ſolum

veritas qua aliquis & vita, & ſermone talem ſe demonſtrat, qualis eſt; & non alia (a) quam circa ipſum ſint, nec maiora, nec minora. Verumtamen (b) quia moralia, inquantum ſunt a nobis cognita, circa nos ſunt, & ad nos pertinent, ſecundum hoc veritas doctrinæ poteſt ad hanc virtutem pertinere; & quæcumque alia (c) veritas qua quis manifeſtat verbo, vel facto quod cognoſcit.

ARTICULUS IV. 571

Utrum virtus veritatis magis declinet in minus.

Inf. quæſt. CXXIX. *art.* 3. *ad* 5.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod virtus veritatis non declinet in minus. Sicut enim aliquis dicendo maius incurrit falſitatem, ita & dicendo minus: non enim magis eſt falſum quatuor eſſe quinque, quam quatuor eſſe tria: Sed *omne falſum eſt ſecundum ſe malum, & fugiendum*, ut Philoſophus dicit in IV. Eth. (cap. VII. ante med.) Ergo veritatis virtus non plus declinat in minus quam in maius.

2. Præterea. Quod una virtus magis declinet ad unum extremum quam ad aliud, contingit ex hoc quod virtutis medium eſt propinquius uni extremo quam alteri; ſicut fortitudo eſt propinquior audaciæ quam timiditati. Sed veritatis medium non eſt propinquius uni extremo quam alteri: quia veritas, cum ſit æqualitas quædam, in medio punctuali conſiſtit. Ergo veritas non magis declinat in minus.

3. Præterea. In minus videtur a veritate recedere qui veritatem negat, veritati aliquid ſubtrahens; in maius autem qui veritati aliquid ſuperaddit. Sed magis repugnat veritati qui veritatem negat, quam qui ſuperaddit: quia veritas non compatitur ſecum negationem veritatis, compatitur autem ſecum ſuperadditionem. Ergo videtur quod veritas magis debeat declinare in maius quam in minus.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in IV. Eth. (cap. VII. cir. med.) quod *homo ſecundum hanc virtutem magis a vero declinat in minus.*

Reſpondeo dicendum, quod declinare in minus a veritate contingit dupliciter. Uno modo affirmando; puta cum aliquis non manifeſtat totum bonum quod in ipſo eſt, puta ſcientiam, vel ſanctitatem, vel aliquid huiuſmodi; quod fit ſine præiudicio veritatis, quia in maiori etiam eſt minus: & ſecundum hoc hæc virtus declinat in minus. Hoc enim, ut Philoſophus dicit ibidem, *videtur eſſe prudentius, propter oneroſas ſuperabundantias. Homines enim qui maiora de ſeipſis dicunt (d) quam ſint, ſunt aliis oneroſi, quaſi excellere alios volentes; homines autem qui minora de ſeipſis dicunt, gratioſi ſunt, quaſi aliis condeſcendentes per quamdam moderationem.* Unde Apoſtolus dicit II. ad Corinth. XII. 6. *Si voluero gloriari, non ero inſipiens, veritatem enim dicam; parco autem, ne quis me exiſtimet ſupra id quod videt in me, aut audit ex me.*

Alio modo poteſt aliquis declinare in minus negando, ſcilicet ut neget ſibi ineſſe quod ineſt: & ſic non pertinet ad hanc virtutem declinare in minus, quia per hoc incurreret falſum: & tamen hoc ipſum eſſet minus repugnans veritati, non quidem ſecundum propriam rationem veritatis, ſed ſecundum rationem prudentiæ, quam oportet ſalvari in omnibus virtutibus: magis enim repugnat prudentiæ, quia periculoſius eſt, & oneroſius aliis, quod aliquis exiſtimet, vel iactet ſe habere quod non habet, quam quod exiſtimet, vel dicat ſe non habere quod habet.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

QUAESTIO CX.

De vitiis oppoſitis veritati, & primo de mendacio,

in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de vitiis oppoſitis veritati: & primo de mendacio; ſecundo de ſimulatione, ſive hypocriſi; tertio de iactantia, & oppoſito vitio.

Circa mendacium quæruntur quatuor.

Primo, utrum mendacium ſemper opponatur veritati, quaſi continens falſitatem.

(a) *Ita communius. Codex Alcan.* quæ. *Edit. Rom.* quam circa ipſa. (b) *Ita editi libri quos vidimus. Cod. Camer. & Alcan.* quia vera nobilia, inquantum &c. *alius Theologorum codex* vera ſcibilia. *Caietanus* vera moralia. (c) *Ita cum codd. Alcan. Rom. & Parif. editi paſſim. Cod. Camer.* virtus. (d) *Theologi putant voces* quam ſint *eſſe adiectitias. Recte vero ſic habent omnes mſs. & editi libri.*

Secundo de ſpeciebus mendacii.

Tertio, utrum mendacium ſemper ſit peccatum.

Quarto, utrum ſemper ſit peccatum mortale.

ARTICULUS I. 572

Utrum mendacium ſemper opponatur veritati.

Inf. art. 2. *cor.* & *III. diſt.* XXXVIII. *quæſt.* 1. *art.* 1.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod mendacium non ſemper opponatur veritati. Oppoſita enim non poſſunt eſſe ſimul. Sed mendacium ſimul poteſt eſſe cum veritate: qui enim verum loquitur, quod falſum eſſe credit, mentitur, ut Auguſtinus dicit in Lib. de mendac. (cap. III. a med.) Ergo mendacium non opponitur veritati.

2. Præterea. Virtus veritatis non ſolum conſiſtit in verbis, ſed etiam in factis: quia ſecundum Philoſophum in IV. Eth. (cap. VII.) ſecundum hanc virtutem aliquis verum dicit & in ſermone, & in vita. Sed mendacium conſiſtit ſolum in verbis: dicitur enim, quod *mendacium eſt falſa vocis ſignificatio*. Sic ergo videtur quod mendacium non directe opponatur virtuti veritatis.

3. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib de mendacio (loc. cit.) quod *culpa mentientis eſt fallendi cupiditas*. Sed hoc non opponitur veritati, ſed magis benevolentiæ, vel iuſtitiæ. Ergo mendacium non opponitur veritati.

Sed contra eſt quod dicit Auguſtinus in Libro de mendacio (cap. IV. in fin.) *Nemo dubitet mentiri eum qui falſum enuntiat cauſa fallendi. Quapropter enuntiatio falſi cum voluntate ad fallendum prolata, manifeſtum eſt mendacium*. Sed hoc opponitur veritati. Ergo mendacium veritati opponitur.

Reſpondeo dicendum, quod actus moralis ex duobus ſpeciem ſortitur, ſcilicet ex obiecto, & ex fine. Nam finis eſt obiectum voluntatis, quæ eſt primum movens in moralibus actibus. Potentia autem a voluntate mota habet ſuum obiectum, quod eſt proximum obiectum voluntarii actus; & ſe habet in actu voluntatis ad finem, ſicut materiale ad formale, ut ex ſupradictis patet (1. 2. quæſt. XVIII. art. 6. & 7.)

Dictum eſt autem (quæſt. præc art. 1. ad 3.) quod virtus veritatis, & per conſequens oppoſita vitia, in manifeſtatione conſiſtit, quæ fit per aliqua ſigna: quæ quidem manifeſtatio, ſive enuntiatio eſt rationis actus conferentis ſignum ad ſignatum: omnis enim repræſentatio conſiſtit in quadam collatione, quæ proprie pertinet ad rationem. Unde etſi bruta animalia aliquid manifeſtent, non tamen manifeſtationem intendunt; ſed naturali inſtinctu aliquid agunt, ad quod manifeſtatio ſequitur. Inquantum tamen huiuſmodi manifeſtatio, ſive enuntiatio eſt actus moralis, oportet quod ſit voluntarius, & ex intentione voluntatis dependens. Obiectum autem proprium manifeſtationis, ſive enuntiationis eſt verum, vel falſum. Intentio vero voluntatis inordinatæ poteſt ad duo ferri: quorum unum eſt ut falſum enuntietur; aliud eſt effectus proprius falſæ enuntiationis, ut ſcilicet aliquis fallatur.

Si ergo iſta tria concurrant, ſcilicet quod falſum ſit id quod enuntiatur, & quod adſit voluntas falſum enuntiandi, & iterum intentio fallendi, tunc eſt falſitas materialiter, quia falſum dicitur, & formaliter propter voluntatem falſum dicendi, & effective propter voluntatem falſitatem imprimendi.

Sed tamen ratio mendacii ſumitur a formali falſitate, ex hoc ſcilicet quod aliquis habet voluntatem falſum enuntiandi: unde & mendacium nominatur ex eo quod contra mentem dicitur. Et ideo ſi quis falſum enuntiet, credens id eſſe verum, eſt quidem falſum materialiter, ſed non formaliter, quia falſitas eſt præter intentionem dicentis: unde non habet perfectam rationem mendacii: id enim quod præter intentionem dicentis eſt, per accidens eſt: unde non poteſt eſſe ſpecifica differentia. Si vero aliquis formaliter falſum dicat, habens voluntatem falſum dicendi, licet ſit verum id quod dicitur, inquantum tamen huiuſmodi actus eſt voluntarius, & moralis, habet per ſe falſitatem, & per accidens veritatem: unde ad ſpeciem mendacii pertingit. Quod autem aliquis intendat falſitatem in opinione alterius conſtituere, fallendo ipſum, non pertinet ad ſpeciem mendacii, ſed ad quamdam perfectionem ipſius; ſicut & in rebus naturalibus aliquid ſpeciem ſortitur, ſi formam habeat, etiamſi deſit formæ effectus; ſicut patet in gravi, quod violenter ſurſum detinetur, ne deſcendat ſecundum exigentiam ſuæ formæ. Sic ergo patet

quod

Digitized by Google

quod mendacium directe & formaliter opponitur virtuti veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod unumquodque magis iudicatur ſecundum id quod eſt in eo formaliter & per ſe, quam ſecundum id quod eſt in eo materialiter & per accidens: & ideo magis opponitur veritati, inquantum eſt virtus moralis, quod aliquis dicat verum intendens dicere falſum, quam quod dicat falſum intendens dicere verum.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in II. de doctr. chriſt. (cap. III. cir. med.) voces præcipuum locum tenent inter alia ſigna. Et ideo cum dicitur, quod *mendacium eſt falſa vocis ſignificatio*, nomine vocis intelligitur omne ſignum. Unde ille qui aliquod falſum nutibus ſignificare intenderet, non eſſet a mendacio immunis.

Ad tertium dicendum, quod cupiditas fallendi pertinet ad perfectionem mendacii, non autem ad ſpeciem ipſius, ſicut nec aliquis effectus pertinet ad ſpeciem ſuæ cauſæ.

ARTICULUS II. 573

Utrum mendacium ſufficienter dividatur per mendacium officioſum, iocoſum, & pernicioſum.

III. diſt. XXXVIII. *quæſt.* I. *art.* I. *&* 5. *& opuſ.* LXIV. *cap.* XXV. *&* XXVI. *& Pſal.* V.

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quod mendacium inſufficienter dividatur per mendacium *officioſum*, *iocoſum*, & *pernicioſum*. Diviſio enim eſt danda ſecundum ea quæ per ſe conveniunt rei, ut patet per Philoſophum in VII. Metaph. (tex. 43. & Lib. I. de part. animal. cap. III. cir. med.) Sed intentio effectus eſt præter ſpeciem actus moralis, & per accidens ſe habet ad ipſum, ut videtur: unde & infiniti effectus poſſunt conſequi ex uno actu. Sed hæc diviſio datur ſecundum intentionem effectus: nam mendacium *iocoſum* eſt quod fit cauſa ludi; mendacium autem *officioſum* eſt quod fit cauſa utilitatis; mendacium autem *pernicioſum* eſt quod fit cauſa nocumenti. Ergo inconvenienter hoc modo dividitur mendacium.

2. Præterea. Auguſtinus in Lib. de mendacio (cap. XIV.) dividit mendacium in octo partes: quorum primum eſt *in doctrina religionis*; ſecundum eſt *quod nulli proſit, & obſit alicui*; tertium eſt *quod prodeſt ita uni, ut alteri obſit*; quartum eſt *quod fit ſola mentiendi, fallendique libidine*; quintum eſt *quod fit placendi cupiditate*; ſextum eſt *quod nulli obeſt, & prodeſt alicui ad conſervandam pecuniam*; ſeptimum eſt *quod nulli obeſt, & prodeſt alicui ad vitandam mortem*; octavum *quod nulli obeſt, & prodeſt alicui ad vitandam immunditiam corporalem*. Ergo videtur quod prima diviſio mendacii ſit inſufficiens.

3. Præterea. Philoſophus in IV. Eth. (cap. VII.) dividit mendacium in *iactantiam*, quæ verum excedit in dicendo, & *ironiam*, quæ deficit a vero in minus: quæ duo ſub nullo prædictorum membrorum continentur. Ergo videtur quod diviſio prædicta mendacii ſit incompetens.

Sed contra eſt quod ſuper illud Pſal. V. *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*, dicit Gloſſa (ord. Aug. ex Lib. de mendac. cap. XIV.) quod „ ſunt tria genera mendaciorum: quædam enim ſunt „ pro ſalute, & commodo alicuius: eſt „ etiam aliud genus mendacii quod fit „ ioco: tertium vero mendacii genus eſt „ quod fit ex malignitate. “ Primum autem horum trium dicitur officioſum, ſecundum iocoſum, tertium pernicioſum. Ergo mendacium in tria prædicta dividitur.

Reſpondeo dicendum, quod mendacium tripliciter dividi poteſt. Uno modo ſecundum ipſam mendacii rationem, quæ eſt propria & per ſe mendacii diviſio: & ſecundum hoc mendacium in duo dividitur: ſcilicet in mendacium quod tranſcendit veritatem in maius, quod pertinet ad *iactantiam*; & in mendacium quod deficit a veritate in minus, quod pertinet ad *ironiam*; ut patet per Philoſophum in IV. Ethic. (cap. VII.) Hæc autem diviſio ideo per ſe eſt ipſius mendacii, quia mendacium, inquantum huiuſmodi, opponitur veritati, ut dictum eſt (art. præc.) Veritas autem æqualitas quædam eſt, cui per ſe opponitur maius, & minus.

Alio modo poteſt dividi mendacium, inquantum habet rationem culpæ ſecundum ea quæ aggravant, vel diminuunt culpam mendacii ex parte finis intenti. Aggravat autem culpam mendacii, ſi aliquis per mendacium intendat alterius nocumentum, quod vocatur mendacium *pernicioſum*: diminuitur autem culpa mendacii, ſi ordinetur ad aliquod bonum, vel delectabile, & ſic eſt mendacium *io-*

coſum; vel utile, & ſic eſt mendacium *officioſum*, quo intenditur iuvamentum alterius, vel remotio nocumenti. Et ſecundum hoc dividitur mendacium in tria prædicta.

Tertio modo dividitur mendacium univerſalius ſecundum ordinem ad finem, ſive ex hoc addatur, vel diminuatur ad culpam mendacii, ſive non: & ſecundum hoc diviſio eſt octo membrorum, quæ dicta eſt (in arg. 2.) In qua quidem tria prima membra continentur ſub mendacio pernicioſo: quod quidem fit vel contra Deum; & ad hoc pertinet primum mendacium, *quod eſt in doctrina religionis*: vel eſt contra hominem; ſive ſola intentione nocendi alicui, & ſic eſt mendacium ſecundum, quod ſcilicet *nulli prodeſt, & obeſt alicui*; ſive etiam intendatur in nocumento unius utilitas alterius, & hoc eſt tertium mendacium, quod *uni prodeſt, & alteri obeſt*. Inter quæ tria primum eſt graviſſimum, quia ſemper peccata contra Deum ſunt graviora, ut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. lxxiii. art. 9.) Secundum autem eſt gravius tertio, quod diminuitur ex intentione utilitatis alterius. Poſt hæc autem tria, quæ ſuperaddunt ad gravitatem culpæ mendacii, ponitur quartum, quod habet propriam quantitatem ſine additione, vel diminutione, & hoc eſt mendacium quod fit *ex ſola mentiendi libidine*: quod procedit ex habitu: unde & Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. vii.) quod *mendax, eo quod talis eſt ſecundum habitum, ipſo mendacio gaudet*. Quatuor vero ſubſequentes modi diminuunt de culpa mendacii: nam quintum eſt mendacium iocoſum, quod fit *placendi cupiditate*; alia vero tria continentur ſub mendacio officioſo, in quo intenditur quod eſt alteri utile; vel quantum ad res exteriores; & ſic eſt ſextum mendacium, quod *prodeſt alicui ad pecuniam conſervandam*: vel eſt utile corpori; & hoc eſt ſeptimum mendacium, in quo *impeditur mors hominis*: vel etiam utile eſt ad honeſtatem virtutis; & hoc eſt octavum mendacium, in quo *impeditur illicita pollutio corporalis*. Patet autem quod quanto bonum intentum eſt melius, tanto magis minuitur culpa mendacii. Et ideo ſi quis diligenter conſideret, ſecundum ordinem prædictæ enumerationis, eſt ordo gravitatis culpæ in iſtis mendaciis: nam bonum utile præfertur delectabili, & vita corporalis præfertur pecuniæ, honeſtas autem ipſi corporali vitæ.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS III. 574

Utrum omne mendacium ſit peccatum.

Sup. quæſt. lxix. *art.* 1. *& quæſt.* lxx. *art.* 4. *cor. & III. diſt.* xxxviii. *quæſt.* 1. *art.* 3. *& quol.* viii. *art.* 14.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod non omne mendacium ſit peccatum. Manifeſtum enim eſt quod Evangeliſtæ ſcribendo Evangelium non peccaverunt. Videtur tamen aliquid falſum dixiſſe: quia verba Chriſti, & etiam aliorum frequenter aliter unus, & aliter retulit alius: unde videtur quod alter eorum dixerit falſum. Non ergo omne mendacium eſt peccatum.

2. Præterea. Nullus remuneratur a Deo pro peccato. Sed obſtetrices Aegypti remuneratæ ſunt a Deo propter mendacium: dicitur enim Exod. 1. 21. quod *ædificavit illis Deus domos*. Ergo mendacium non eſt peccatum.

3. Præterea. Geſta Sanctorum narrantur in ſacra Scriptura ad informationem vitæ humanæ. Sed de quibuſdam ſanctiſſimis viris legitur, quod ſunt mentiti; ſicut Gen. xii. & xx. quod Abraham dixit de uxore ſua, quod ſoror ſua eſſet: Iacob etiam mentitus eſt dicens ſe eſſe Eſau; & tamen benedictionem adeptus eſt, ut habetur Geneſ. xxvii. Iudith etiam commendatur, quæ tamen Holoferni mentita eſt. Non ergo omne mendacium eſt peccatum.

4. Præterea. Minus malum eſt eligendum, ut vitetur maius malum; ſicut medicus præſcindit membrum, ne corrumpatur totum corpus. Sed minus nocumentum eſt quod aliquis generet falſam opinionem in animo alicuius, quam quod aliquis occidat, vel occidatur. Ergo licite poteſt homo mentiri, ut unum præſervet ab homicidio, & alium præſervet a morte.

5. Præterea. Mendacium eſt, ſi quis non impleat quod promiſit. Sed non omnia promiſſa ſunt implenda: dicit enim Iſidorus (Lib. II. Synonym. cap. x. in fin. & hab. cap. *In malis* xxii. quæſt. iv.) *In malis promiſſis reſcinde fidem*. Ergo non omne mendacium eſt peccatum.

6. Præterea. Mendacium ob hoc videtur eſſe peccatum, quia per ipſum homo decipit proximum: unde Auguſtinus dicit

dicit in Lib. de mendac. (cap. ult. a med.) *Quiſquis eſſe aliquod genus mendacii quod peccatum non ſit, putaverit, decipiet ſeipſum turpiter, cum honeſtum ſe deceptorem arbitratur aliorum*. Sed non omne mendacium eſt deceptionis cauſa: quia per mendacium iocoſum nullus decipitur: non enim ad hoc dicuntur huiuſmodi mendacia, ut credantur, ſed propter delectationem ſolam: unde & hyperbolicæ locutiones quandoque etiam in Scriptura ſacra inveniuntur. Non ergo omne mendacium eſt peccatum.

Sed contra eſt quod dicitur Eccli. VII. 14. *Noli velle mentiri omne mendacium*.

Reſpondeo dicendum, quod illud quod eſt ſecundum ſe malum ex genere, nullo modo poteſt eſſe bonum, & licitum: quia ad hoc quod aliquid ſit bonum, requiritur quod omnia recte concurrant. Bonum enim eſt ex integra cauſa, malum vero eſt ex ſingularibus defectibus, ut Dionyſius dicit in IV. cap. de div. Nom. (part. IV. lect. 22.) Mendacium autem eſt malum ex genere: eſt enim actus cadens ſuper indebitam materiam. Cum enim voces naturaliter ſint ſigna intellectuum, innaturale eſt, & indebitum quod aliquis voce ſignificet id quod non habet in mente. Unde Philoſophus dicit in IV. Ethicor. (cap. VII.) quod *mendacium eſt per ſe pravum, & fugiendum; verum autem eſt bonum, & laudabile*.

Unde omne mendacium eſt peccatum, ſicut etiam Auguſtinus aſſerit in Lib. contra mendacium (cap. I.)

Ad primum ergo dicendum, quod nec in Evangelio, nec in aliqua Scriptura canonica fas eſt opinari aliquod falſum aſſeri, nec quod ſcriptores earum mendacium dixerint: quia periret fidei certitudo, quæ auctoritati ſacræ Scripturæ innititur. In hoc vero quod in Evangelio, & in aliis Scripturis ſacris verba aliquorum diverſimode recitantur, non eſt mendacium. Unde Auguſtinus dicit in Lib. II. de conſenſu Evangeliſtarum (cap. XII. parum a med.) *Nullo modo hinc laborandum eſſe iudicat qui prudenter intelligit ipſas ſententias eſſe neceſſarias cognoſcendæ veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatæ*. Et in hoc apparet (ut ibidem ſubdit) *non debere nos arbitrari mentiri quemquam, ſi pluribus reminiſcentibus rem quam audierunt vel viderunt, non eodem modo, atque eiſdem verbis eadem res fuerit indicata*.

Ad ſecundum dicendum, quod obſtetrices non ſunt remuneratæ pro mendacio, ſed pro timore Dei, & benevolentia, ex qua proceſſit mendacium. Unde ſignanter dicitur Exod. I. 21. *Et quia timuerunt obſtetrices Deum, ædificavit illis domos*. Mendacium vero poſtea ſequens non fuit meritorium.

Ad tertium dicendum, quod in ſacra Scriptura, ut Auguſtinus dicit (Lib. de mendacio cap. V. ante med.) inducuntur aliquorum geſta, quaſi exempla perfectæ virtutis; de quibus non eſt æſtimandum eos fuiſſe mentitos. Si qua tamen in eorum dictis appareant quæ mendacia videantur, intelligendum eſt ea figuraliter, & prophetice dicta eſſe. Unde Auguſtinus dicit in Lib. de mendac. (loc cit.) *Credendum eſt, illos homines qui propheticis temporibus digni auctoritate fuiſſe commemorantur, omnia quæ ſcripta ſunt de illis, prophetice geſſiſſe, atque dixiſſe*. Abraham tamen, ut Auguſtinus dicit in Qq. ſuper Geneſ. (quæſt. XXVI. & Lib. cont. mendac. cap. X. & Lib. XXII. cont. Fauſt. cap. XXXIII. & XXXIV.) *dicens Saram eſſe ſuam ſororem, veritatem voluit celari, & non mendacium dici: ſoror enim dicitur, quia filia patris erat*. Unde & ipſe Abraham dicit Geneſ. XX. 12. *Vere ſoror mea eſt filia patris mei, & non matris meæ filia*, quia ſcilicet ex parte patris ei attinebat. Iacob vero myſtice dixit ſe eſſe Eſau primogenitum Iſaac, quia videlicet primogenita illius de iure ei debebantur. Uſus autem eſt hoc modo loquendi per ſpiritum prophetiæ ad deſignandum myſterium, quia videlicet minor populus, ſcilicet gentilium, ſubſtituendus erat in locum primogeniti, ſcilicet in locum Iudæorum. Quidam vero commendantur in Scriptura non propter perfectam virtutem, ſed propter quamdam virtutis indolem; ſcilicet quia apparebat in eis aliquis laudabilis affectus, ex quo movebantur ad quædam indebita facienda: & hoc modo Iudith laudatur, non quia mentita eſt Holoferni, ſed propter affectum quem habuit ad ſalutem populi, pro qua periculis ſe expoſuit: quamvis etiam dici poſſit, quod verba eius veritatem habent ſecundum aliquem myſticum intellectum.

Ad quartum dicendum, quod mendacium non ſolum habet rationem peccati ex damno quod infertur proximo, ſed ex ſua inordinatione, ut dictum eſt (in corp. art.) Non licet autem aliqua illicita inordinatione uti ad impediendum no-

Digitized by Google

nocumenta, & defectus aliorum; ſicut non licet furari ad hoc quod homo eleemoſynam faciat, niſi forte in caſu neceſſitatis, in quo omnia ſunt communia. Et ideo non eſt licitum mendacium dicere ad hoc quod aliquis alium a quocumque periculo liberet. Licet tamen veritatem occultare prudenter ſub aliqua diſſimulatione, ut Auguſtinus dicit in Lib. de mendacio (cap. x. prope fin.)

Ad quintum dicendum, quod ille qui aliquid promittit, ſi habeat animum faciendi quod promittit, non mentitur, quia non loquitur contra id quod gerit in mente; ſi vero non faciat quod promiſit, tunc videtur infideliter agere per hoc quod animum mutat. Poteſt tamen excuſari ex duobus: uno modo, ſi promiſit id quod manifeſte eſt illicitum: quia promittendo peccavit, mutando autem propoſitum bene facit: alio modo, ſi ſunt mutatæ conditiones perſonarum, & negotiorum. Ut enim Seneca dicit in Lib. IV. de benefic. (cap. xxxiv. & xxxv.) ad hoc quod homo teneatur facere quod promiſit, requiritur quod omnia immutata permaneant: alioquin nec fuit mendax in promittendo, quia promiſit quod habebat in mente, ſubintellectis debitis conditionibus; nec etiam eſt infidelis non implendo quod promiſit, quia eædem conditiones non extant. Unde & Apoſtolus non eſt mentitus, qui non ivit Corinthum, quo ſe iturum eſſe promiſerat, ut dicitur II. ad Corinth. 1. & hoc propter impedimenda quæ ſupervenerunt.

Ad ſextum dicendum, quod operatio aliqua poteſt conſiderari dupliciter: uno modo ſecundum ſeipſam; alio modo ex parte operantis. Mendacium ergo iocoſum ex ipſo genere operis habet rationem fallendi; quamvis ex intentione dicentis non dicatur ad fallendum, nec fallat ex modo dicendi. Nec eſt ſimile de hyperbolicis, aut quibuſcumque figuratis locutionibus, quæ in ſacra Scriptura inveniuntur: quia, ſicut Auguſtinus dicit in Libro de mendac. (cap. v. aliquant. a princ.) *Quicquid figurate fit, vel dicitur, non eſt mendacium: omnis enim enuntiatio ad id quod enuntiat referenda eſt; omne autem figurate aut factum, aut dictum hoc enuntiat quod ſignificat eis quibus intelligendum prolatum eſt.*

ARTICULUS IV. 555

Utrum omne mendacium ſit peccatum mortale.

Sup. quæſt lxix. *art.* 1. *&* 2. *& quæſt.* lxx. *art.* 4. *corp. & III. diſt.* xxxviii. *quæſt.* 1. *art.* 4. *& IV. diſt.* xvi. *quæſt.* iv. *art.* 1. *quæſt.* 3. *corp. & quol.* viii. *art.* 14. *& quol.* ix. *art.* 14.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod omne mendacium ſit peccatum mortale. Dicitur enim in Pſal. v. 7. *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*: & Sap. 1. 11. *Os quod mentitur, occidit animam*. Sed perditio, & mors animæ non eſt niſi per peccatum mortale. Ergo omne mendacium eſt peccatum mortale.

2. Præterea. Omne quod eſt contra præceptum Decalogi, eſt peccatum mortale. Sed mendacium eſt contra hoc præceptum Decalogi, *Non falſum teſtimonium dices*. Ergo omne mendacium eſt peccatum mortale.

3. Præterea. Auguſtinus dicit in I. de doct. chriſt. (cap. xxxvi. a med.) *Nemo mentiens in eo quod mentitur ſervat fidem: nam hoc utique vult, ut cui mentitur, fidem ſibi habeat, quam tamen ei mentiendo non ſervat: omnis autem fidei violator iniquus eſt*. Nullus autem dicitur fidei violator, vel iniquus propter peccatum veniale. Ergo nullum mendacium eſt peccatum veniale.

4. Præterea. Merces æterna non perditur niſi pro peccato mortali. Sed pro mendacio perditur merces æterna commutata in temporalem: dicit enim Gregorius (Lib. XVIII. Moral. cap. iv. ante med.) quod *in remuneratione obſtetricum cognoſcitur, quid mendacii culpa mereatur: nam benignitatis earum merces, quæ eis potuit in æterna vita retribui, pro admiſſa culpa mendacii in terrenam eſt remunerationem declinata*. Ergo etiam mendacium officioſum, quale fuit obſtetricum, quod videtur eſſe leviſſimum, eſt peccatum mortale.

5. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de mendacio (cap. xvii. cir. med.) quod *perfectorum præceptum eſt, omnino non ſolum non mentiri, ſed nec velle mentiri*. Sed facere contra præceptum eſt peccatum mortale. Ergo omne mendacium perfectorum eſt peccatum mortale. Pari ergo ratione & omnium aliorum: alioquin eſſent peioris conditionis.

Digitized by Google

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in v. Pſal. (ſup. illud , *Perdes omnes &c.*) *Duo ſunt genera mendaciorum, in quibus non eſt magna culpa, ſed tamen non ſunt ſine culpa, cum aut iocamur, aut proximo conſulendo mentimur*. Sed omne peccatum mortale habet gravem culpam. Ergo mendacium iocoſum, & officioſum non ſunt peccata mortalia.

Reſpondeo dicendum, quod peccatum mortale proprie eſt quod repugnat caritati, per quam anima vivit Deo coniuncta, ut dictum eſt (quæſt. xxiv. art. 12. & quæſt. xxxv. art. 3.) Poteſt autem mendacium contrariari caritati tripliciter: uno modo ſecundum ſe; alio modo ſecundum finem intentum; tertio modo per accidens. Secundum ſe quidem caritati contrariatur ex ipſa falſa ſignificatione. Quæ quidem ſi ſit circa res divinas, contrariatur caritati Dei, cuius veritatem aliquis tali mendacio occultat, vel corrumpit: unde huiuſmodi mendacium non ſolum opponitur virtuti (*a*) caritatis, ſed etiam virtuti fidei, & religionis: & ideo hoc mendacium eſt graviſſimum, & mortale. Si vero falſa ſignificatio ſit circa aliquid cuius cognitio pertineat ad hominis bonum, puta quæ pertineat ad perfectionem ſcientiæ, & informationem morum; tale mendacium, inquantum infert damnum falſæ opinionis proximo, contrariatur caritati quantum ad dilectionem proximi: unde eſt peccatum mortale. Si vero falſa opinio ex mendacio generata ſit circa aliquid de quo non referat utrum ſic vel aliter cognoſcatur, tunc ex tali mendacio non damnificatur proximus; ſicut ſi quis fallatur in aliquibus particularibus contingentibus ad ſe non pertinentibus. Unde tale mendacium ſecundum ſe non eſt peccatum mortale.

Ratione vero finis intenti aliquod mendacium contrariatur caritati: puta quod dicitur aut in iniuriam Dei; quod ſemper eſt peccatum mortale, utpote religioni contrarium: aut in nocumentum proximi, quantum ad perſonam, divitias, vel famam; & hoc etiam eſt peccatum mortale, cum nocere proximo ſit peccatum mortale. Ex ſola autem intentione peccati mortalis aliquis mortaliter peccat. Si vero finis intentus non ſit contrarius caritati, nec mendacium ſecundum hanc rationem erit peccatum mortale; ſicut apparet in mendacio iocoſo, in quo intenditur aliqua levis delectatio, & in mendacio officioſo, in quo intenditur etiam utilitas proximi.

Per accidens autem poteſt contrariari caritati ratione ſcandali, vel cuiuſcumque damni conſequentis: & ſic erit etiam peccatum mortale, dum ſcilicet aliquis non veretur propter ſcandalum publice mentiri.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ auctoritates intelliguntur de mendacio pernicioſo, ut exponit Gloſſa (interl. & ord. Aug.) ſuper illud Pſal. v. *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*.

Ad ſecundum dicendum, quod cum omnia præcepta Decalogi ordinentur ad dilectionem Dei, & proximi, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. xliv. art. 1. ad 3. & 1. 2. quæſt. c. art. 5. ad 1.) intantum mendacium eſt contra præceptum Decalogi, inquantum eſt contra dilectionem Dei, & proximi. Unde ſignanter prohibetur contra proximum falſum teſtimonium.

Ad tertium dicendum, quod etiam peccatum veniale largo modo poteſt dici iniquitas, inquantum eſt præter æquitatem iuſtitiæ: unde dicitur I. Ioan. III. 4. (*b*) *Omne peccatum eſt iniquitas*: & hoc modo loquitur Auguſtinus.

Ad quartum dicendum, quod mendacium obſtetricum poteſt dupliciter conſiderari. Uno modo quantum ad affectum benevolentiæ in Iudæos, & quantum ad reverentiam divini timoris, ex quibus commendatur in eis indoles virtutis; & ſic debetur eis remuneratio æterna: unde Hieronymus exponit (ſuper illud Iſa. lxv. *Et ædificabunt domos*) quod *Deus ædificavit illis domos ſpirituales*. Alio modo poteſt conſiderari quantum ad ipſum exteriorem actum mendacii: quo quidem non potuerunt æternam remunerationem mereri, ſed forte aliquam remunerationem temporalem, cuius merito non repugnabat deformitas illius mendacii, ſicut repugnabat merito remunerationis æternæ. Et ſic intelligenda ſunt verba Gregorii, non quod per illud mendacium mererentur amittere remunerationem æternam, quam iam ex præcedenti affectu meruerant, ut ratio procedebat.

Ad quintum dicendum, quod quidam dicunt, quod perfectis viris omne mendacium eſt peccatum mortale.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. Nulla enim circumſtantia aggravat in infinitum, niſi quæ transfert in aliam ſpeciem.

(a) *Al.* veritatis. (b) *Vulgata:* & peccatum eſt iniquitas.

ciem. Circumſtantia autem perſonæ non transfert in aliam ſpeciem, niſi forte ratione alicuius annexi; puta ſi ſit contra votum ipſius: quod non poteſt dici de mendacio officioſo, vel iocoſo. Et ideo mendacium officioſum, vel iocoſum non eſt peccatum mortale in viris perfectis, niſi forte per accidens ratione ſcandali. Et ad hoc poteſt referri quod Auguſtinus dicit, *perfectis eſſe præceptum non ſolum mentiri, ſed nec velle mentiri*: quamvis hoc Auguſtinus non aſſertive, ſed ſub dubitatione dicat, præmittit enim, *Niſi forte ita ut perfectorum &c.* Nec obſtat quod ipſi ponuntur in ſtatu conſervandæ veritatis: quia veritatem tenentur conſervare ex ſuo officio in iudicio, vel doctrina, contra quæ ſi mentiantur, erit mendacium quod eſt peccatum mortale; in aliis autem non oportet quod mortaliter peccent mentiendo.

QUAESTIO CXI.

De ſimulatione, & hypocriſi, in quatuor articulos diviſa.

POſtea conſiderandum eſt de ſimulatione, & hypocriſi: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum omnis ſimulatio ſit peccatum.

Secundo, utrum hypocriſis ſit ſimulatio.

Tertio, utrum opponatur veritati.

Quarto, utrum ſit peccatum mortale.

ARTICULUS I. 576

Utrum omnis ſimulatio ſit peccatum.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod non omnis ſimulatio ſit peccatum. Dicitur enim Luc. ult. 28. quod *Dominus ſe finxit longius ire:* & Ambroſius dicit de Abraham in Libro de Patriarchis (ſeu Lib. I. de Abraham cap. VIII. in med.) quod *captioſe loquebatur cum ſervulis, cum dixit Gen.* XXII. *Ego, & puer illuc uſque properantes, poſtquam adoraverimus, revertemur ad vos.* Fingere autem, & captioſe loqui ad ſimulationem pertinet. Sed non eſt dicendum, quod in Chriſto, & in Abraham fuerit peccatum. Ergo non omnis ſimulatio eſt peccatum.

2. Præterea. Nullum peccatum eſt utile. Sed, ſicut Hieronymus dicit (ſup. illud ad Galat. II. *Cum veniſſet Petrus Antioch.*) *utilem ſimulationem, & in tempore aſſumendam, Iehu Regis Iſrael nos doceat exemplum, qui interfecit ſacerdotes Baal, fingens ſe idola colere velle*, ut habetur IV. Reg. X. & David *immutavit faciem ſuam coram Achis Rege Geth*, ut habetur I. Regum XXI. Ergo non omnis ſimulatio eſt peccatum.

3. Præterea. Bonum eſt malo contrarium. Si ergo ſimulare bonum eſt malum; ergo ſimulare malum erit bonum.

4. Præterea. Iſa. III. 9. contra quoſdam dicitur: *Peccatum ſuum quaſi Sodoma prædicaverunt, nec abſconderunt*. Sed abſcondere peccatum ad ſimulationem pertinet. Ergo non uti ſimulatione interdum eſt reprehenſibile. Vitare autem peccatum numquam eſt reprehenſibile. Ergo ſimulatio non ſemper eſt peccatum.

Sed contra eſt quod Iſa. XVI. ſuper illud, *In tribus annis &c.* dicit Gloſſa (ord. Hieron.) „ In comparatione duorum malorum levius eſt aperte peccare, „ quam ſanctitatem ſimulare. " Sed aperte peccare ſemper eſt peccatum. Ergo ſimulatio ſemper eſt peccatum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (quæſt. CIX. art. 3. ad 3. & quæſt. CX. art. 1.) ad virtutem veritatis pertinet ut quis talem ſe exhibeat exterius per ſigna exteriora, qualis eſt. Signa autem exteriora non ſolum ſunt verba, ſed etiam facta. Sicut ergo veritati opponitur quod aliquis per verba exteriora aliud ſignificet quam quod habet apud ſe, quod ad mendacium pertinet; ita etiam opponitur veritati quod aliquis per aliqua ſigna factorum, vel rerum aliquid ſignificet contrarium eius quod in eo eſt, quod proprie ſimulatio dicitur. Unde ſimulatio proprie eſt mendacium quoddam in exteriorum ſignis factorum conſiſtens. Non refert autem utrum aliquis mentiatur verbo, vel quocumque alio facto, ut ſupra habitum eſt (quæſt præc. art. 1. arg. 2.)

Unde cum omne mendacium ſit peccatum, ut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 3.) conſequens eſt etiam quod omnis ſimulatio eſt peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in Lib. II de Qq. Evang. (quæſt II. in princ) *non omne quod fingimus, mendacium eſt; ſed quando id fingimus quod nihil ſignificat, tunc eſt mendacium; cum autem fictio noſtra*

refer-

refertur ad aliquam ſignificationem, non eſt mendacium, ſed aliqua figura veritatis: & ſubiungit exemplum de figuratis locutionibus, in quibus fingitur quædam res, non ut aſſeratur ita eſſe, ſed eam proponimus ut figuram alterius quod aſſerere volumus. Sic ergo Dominus in Evangelio *finxit ſe longius ire*, quia compoſuit motum ſuum quaſi volentis longius ire ad aliud figurate ſignificandum, ſcilicet quod *ipſe ab eorum fide longe erat*, ut Gregorius dicit (hom. XXIII. in Evang.) Vel, ut Auguſtinus dicit (Lib. II. Qq. Evangel. quæſt. ult. a med.) quia *cum longius receſſurus eſſet aſcendendo in cælum, per hoſpitalitatem quodammodo retinebatur in terra*. Abraham etiam figurate locutus eſt. Unde Ambroſius (loc. cit. in arg.) dicit de Abraham, quod *prophetavit quod ignorabat. Ipſe enim ſolus diſponebat redire immolato filio; ſed Dominus per os eius locutus eſt quod parabat*. Unde patet quod neuter ſimulavit.

Ad ſecundum dicendum, quod Hieronymus utitur large nomine ſimulationis pro quacumque fictione. Commutatio autem faciei David fuit fictio figuralis, ſicut Gloſſa (ord. Aug.) exponit in titulo Pſal. XXXIII. *Benedicam Dominum in omni tempore*. Simulationem vero Iehu non eſt neceſſe excuſari a peccato, vel mendacio: quia malus fuit, utpote ab idololatria Ieroboam non recedens. Commendatur tamen, & temporaliter remuneratur a Deo, non pro ſimulatione, ſed pro zelo quo deſtruxit cultum Baal.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt, quod nullus poteſt ſe ſimulare eſſe malum: quia per opera bona nullus ſimulat ſe malum; ſi autem opera mala faciat, malus eſt.

Sed hæc ratio non cogit. Poteſt enim aliquis ſe ſimulare malum per opera, quæ in ſe non ſunt mala, ſed habent in ſe quamdam ſpeciem mali; & tamen ipſa ſimulatio eſt mala tum ratione mendacii, tum ratione ſcandali: & quamvis per hoc fiat malus, non tamen fit malus illa malitia quam ſimulat. Et quia ipſa ſimulatio ſecundum ſe mala eſt, non ratione eius de quo eſt, ſive ſit de bono, ſive ſit de malo, peccatum eſt.

Ad quartum dicendum, quod ſicut aliquis verbo mentitur, quando ſignificat quod non eſt, non autem quando tacet quod eſt; quod aliquando licet: ita etiam ſimulatio eſt, quando aliquis per exteriora ſigna factorum, vel rerum ſignificat aliquid quod non eſt, non autem ſi aliquis prætermittat ſignificare quod eſt: unde aliquis poteſt peccatum ſuum occultare abſque ſimulatione. Et ſecundum hoc intelligendum eſt quod Hieronymus dicit ibidem (ſup. verb. Iſ. cit. in arg.) quod *ſecundum remedium poſt naufragium eſt peccatum abſcondere*; ne ſcilicet exinde aliis ſcandalum generetur.

ARTICULUS II. 577

Utrum hypocriſis ſit idem quod ſimulatio.

IV. diſt. XVI. quæſt. IV. art. 1. quæſt. 1. & quæſt. 2. ad 1.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod hypocriſis non ſit idem quod ſimulatio. Simulatio enim conſiſtit in quodam factorum mendacio. Sed hypocriſis poteſt etiam eſſe, ſi aliquis oſtendat exterius quæ interius agit, ſecundum illud Matth. VI. 2. *Cum facis eleemoſynam, noli tuba canere ante te, ſicut hypocritæ faciunt*. Ergo hypocriſis non eſt idem ſimulationi.

2. Præterea. Gregorius dicit XXXI. Moral. (cap. VIII. a med.) *Sunt nonnulli qui & ſanctitatis habitum tenent, & perfectionis meritum exequi non valent. Hos nequaquam credendum eſt in hypocritarum numerum currere: quia aliud eſt infirmitate, aliud malitia peccare*. Sed illi qui tenent habitum ſanctitatis, & meritum perfectionis non exequuntur, ſunt ſimulatores: quia exterior habitus ſanctitatis opera perfectionis ſignificat. Non ergo ſimulatio eſt idem quod hypocriſis.

3. Præterea. Hypocriſis in ſola intentione conſiſtit: dicit enim Dominus de hypocritis Matth. XXIII. 5. quod *omnia opera ſua faciunt, ut ab hominibus videantur*: & Gregorius dicit XXXI. Moral. (loc. ſup. cit.) quod *numquam quid agant, ſed quomodo de actione qualibet hominibus poſſint placere, conſiderant*. Sed ſimulatio non conſiſtit in ſola intentione, ſed in exteriori operatione: unde ſuper illud Iob XXXVI. *Simulatores, & callidi provocant iram Dei*, dicit Gloſſa (quid ſimile hab. Greg. Lib. XXVI. Moral. cap. XXIII.) quod „ ſimulator aliud ſimulat, „ & aliud agit; caſtitatem præfert, & „ laſciviam ſequitur; oſtentat paupertatem, & marſupium replet. “ Ergo hypocriſis non eſt idem quod ſimulatio.

Sed

Sed contra eſt quod Iſidorus dicit in Lib. X. Etymologiarum (ad lit. *H.*) *Hypocrita Graeco ſermone in Latino ſimulator interpretatur ; qui cum intus malus ſit , ut bonum ſe palam oſtendit : ὑπὸ enim falſum , κρίσις judicium interpretatur* .

Reſpondeo dicendum , quod , ſicut Iſidorus dicit ibidem , *nomen hypocritae tractum eſt a ſpecie eorum qui in ſpectaculis contecta facie incedunt , diſtinguentes vultum varia colore , ut ad perſonae quam ſimulant , colorem perveniant ; modo in ſpecie viri , modo in ſpecie feminae , ut in ludis populum fallant* . Unde Auguſtinus dicit in Lib. II. de ſermone Domini in monte (cap. II. parum a princ.) quod *ſicut hypocritae ſimulatores aliarum perſonarum agunt partes illius quod non ſunt (non enim qui agit partes Agamemnonis , vere ipſe eſt , ſed ſimulat eum ;) ſic in Eccleſiis , & in omni vita humana , qui ſe vult videri quod non eſt , hypocrita eſt : ſimulat enim ſe juſtum , non exhibet* .

Sic igitur dicendum eſt , quod hypocriſis ſimulatio eſt , non autem omnis ſimulatio , ſed ſolum illa qua quis ſimulat perſonam alterius ; ſicut cum peccator ſimulat perſonam juſti .

Ad primum ergo dicendum , quod opus exterius naturaliter ſignificat intentionem . Quando ergo aliquis per bona opera quae facit ex ſuo genere ad Dei ſervitium pertinentia , non quaerit Deo placere , ſed hominibus , ſimulat rectam intentionem quam non habet . Unde Gregorius dicit XXXI. Moral. (*cap.* VIII. a med) quod *hypocritae per cauſas Dei deſerviunt intentioni ſaeculi : quia per ipſa quoque quae ſe agere ſancta oſtendunt , non converſionem quaerunt hominum , ſed auras favorum :* & ita ſimulant mendaciter intentionem rectam , quam non habent ; quamvis non ſimulant aliquod rectum opus , quod non agunt .

Ad ſecundum dicendum , quod habitus ſanctitatis , puta religionis , vel clericatus , ſignificat ſtatum quo quis obligatur ad opera perfectionis . Et ideo cum quis habitum ſanctitatis aſſumit , intendens ſe ad ſtatum perfectionis transferre , ſi per infirmitatem deficiat , non eſt ſimulator , vel hypocrita : quia non tenetur manifeſtare ſuum peccatum , ſanctitatis habitum deponendo . Si autem ad hoc ſanctitatis habitum aſſumeret , ut ſe juſtum oſtentaret , eſſet hypocrita , & ſimulator .

Ad tertium dicendum , quod in ſimulatione , ſicut in mendacio , duo ſunt : unum quidem ſicut ſignum ; & aliud ſicut ſignatum . Mala ergo intentio in hypocriſi conſideratur ſicut ſignatum , quod non reſpondet ſigno ; exteriora autem vel verba , vel opera , vel quaecumque ſenſibilia conſiderantur in omni ſimulatione , & mendacio ſicut ſigna .

ARTICULUS III. 578

Utrum hypocriſis opponatur virtuti veritatis .

IV. diſt. XVI. *quaeſt.* IV. *art.* I. *quaeſt.* 2.

Ad tertium ſic proceditur . Videtur quod hypocriſis non opponatur virtuti veritatis . In ſimulatione enim , ſive hypocriſi eſt ſignum , & ſignatum . Sed quantum ad utrumque non videtur opponi alicui ſpeciali virtuti : hypocrita enim ſimulat quamcumque virtutem , & etiam per quaecumque virtutis opera , puta per ieiunium , orationem , & eleemoſynam , ut habetur Matth. VI. Ergo hypocriſis non opponitur ſpecialiter virtuti veritatis .

2. Praeterea . Omnis ſimulatio ex aliquo dolo videtur procedere : unde & ſimplicitati opponitur . Dolus autem opponitur prudentiae , ut ſupra habitum eſt (quaeſt. LV. art. 4.) Ergo hypocriſis , quae eſt ſimulatio , non opponitur veritati , ſed magis prudentiae , vel ſimplicitati .

3. Praeterea . Species moralium conſiderantur ex fine . Sed finis hypocriſis eſt acquiſitio lucri , vel inanis gloriae : unde ſuper illud Iob XXVII. *Quae eſt ſpes hypocritae , ſi avare rapiat &c.* dicit Gloſſa (ordin. Gregor. Lib. XVIII. Moral. cap. VII. cir. princ.) „ Hypocrita , qui latine dicitur ſimulator , avarus raptor „ eſt : qui dum inique agens deſiderat de „ ſanctitate venerari , laudem vitae rapit „ alienae . “ Cum ergo avaritia , vel inanis gloria non directe opponatur veritati , videtur quod nec ſimulatio , ſive hypocriſis .

Sed contra eſt quia omnis ſimulatio eſt mendacium quoddam , ut dictum eſt (art. I. hu. quaeſt.) Mendacium autem directe opponitur veritati . Ergo & ſimulatio , ſive hypocriſis .

Reſpondeo dicendum , quod ſecundum Philoſophum in X. Metaph. (text. 13. & 24.) *contrarietas eſt oppoſitio ſecundum formam* , a qua ſcilicet res ſpeciem habet . Et ideo dicendum eſt , quod ſimulatio , ſive hypocriſis poteſt opponi alicui

cui virtuti dupliciter, uno modo directe, alio modo indirecte. Directa quidem oppoſitio eius, ſive eius contrarietas eſt attendenda ſecundum ipſam ſpeciem actus, quæ accipitur ſecundum proprium obiectum. Unde cum hypocriſis ſit quædam ſimulatio, qua quis ſimulat ſe habere perſonam quam non habet, ut dictum eſt (art. præc.) conſequens eſt quod directe opponatur veritati, per quam aliquis exhibet ſe talem vita, & ſermone, qualis eſt, ut dicitur in IV. Ethicor. (cap. VII.)

Indirecta autem oppoſitio, ſive contrarietas hypocriſis poteſt attendi ſecundum quodcumque accidens, puta ſecundum aliquem finem remotum, vel ſecundum aliquod inſtrumentum actus, vel quodcumque aliud huiuſmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod hypocrita ſimulans aliquam virtutem aſſumit eam ut finem, non quidem ſecundum exiſtentiam, quaſi volens eam habere, ſed ſecundum apparentiam, quaſi volens videri eam habere: ex quo non habet quod opponatur illi virtuti, ſed quod opponatur veritati, inquantum vult decipere homines circa illam virtutem. Opera autem illius virtutis non aſſumit quaſi per ſe intenta, ſed inſtrumentaliter, quaſi ſigna illius virtutis: unde ex hoc non habet directam oppoſitionem ad illam virtutem.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. LV. art. 3. 4. & 5.) prudentiæ directe opponitur aſtutia, ad quam pertinet adinvenire quaſdam vias apparentes, & non exiſtentes, ad propoſitum conſequendum: executio autem aſtutiæ eſt proprie per dolum in verbis, per fraudem autem in factis; & ſicut aſtutia ſe habet ad prudentiam, ita dolus, & fraus ad ſimplicitatem. Dolus autem, vel fraus ordinatur ad decipiendum principaliter, & quandoque ſecundario ad nocendum. Unde ad ſimplicitatem pertinet directe ſe præſervare a deceptione: & ſecundum hoc, ut ſupra dictum eſt (quæſt. CIX. art. 2. ad 4.) virtus ſimplicitatis eſt eadem virtuti veritatis; ſed differt ſola ratione: quia veritas dicitur ſecundum quod ſigna concordant ſignatis; ſimplicitas autem dicitur, ſecundum quod non tendit in diverſa, ut ſcilicet aliud intendat interius, & aliud prætendat exterius.

Ad tertium dicendum, quod lucrum, vel gloria eſt finis remotus ſimulatoris, ſicut & mendacis. Unde ex hoc fine ſpeciem non ſortitur, ſed ex fine proximo, qui eſt oſtendere ſe alium quam ſit. Unde quandoque contingit quod aliquis fingit de ſe magna, nullius alterius gratia, ſed ſola libidine ſimulandi, ſicut Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. VII.) & ſicut etiam ſupra de mendacio dictum eſt (quæſt. CX. art. 2.)

ARTICULUS IV. 379

Utrum hypocriſis ſemper ſit peccatum mortale.

IV. diſt. XVI. quæſt. IV. art. 1. quæſt. 3.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod hypocriſis ſemper ſit peccatum mortale. Dicit enim Hieronymus Iſa. XVI. in Gloſſa (ord. in fi. cap.) quod *in comparatione duorum malorum levius eſt aperte peccare quam ſanctitatem ſimulare*: & ſuper illud Iob I. *Sicut autem Domino placuit &c.* Gloſſa (Aug. ſup. illud Pſal. LXIII. *Scrutati ſunt iniquit.*) dicit, quod „ ſimulata æquitas non eſt „ æquitas, ſed duplex peccatum: " & ſuper illud Thren. IV. *Maior effecta eſt iniquitas populi mei peccato Sodomorum*, dicit Gloſſa (ordin.) „ Scelera animæ plan- „ guntur, quæ in hypocriſim labitur, „ cuius maior eſt iniquitas peccato So- „ domorum. " Peccata autem Sodomorum ſunt peccata mortalia. Ergo & hypocriſis ſemper eſt peccatum mortale.

2. Præterea. Gregorius dicit XXXI. Moralium (cap. VIII. a med.) quod hypocritæ ex malitia peccant. Sed hoc eſt graviſſimum, quia pertinet ad peccatum in Spiritum ſanctum. Ergo hypocrita ſemper mortaliter peccat.

3. Præterea. Nullus meretur iram Dei, & excluſionem a Dei viſione, niſi propter peccatum mortale. Sed per hypocriſim aliquis meretur iram Dei, ſecundum illud Iob XXXVI. 13. *Simulatores, & callidi provocant iram Dei*: excluditur etiam hypocrita a viſione Dei, ſecundum illud Iob XIII. 16. *Non veniet in conſpectu eius omnis hypocrita*. Ergo hypocriſis ſemper eſt peccatum mortale.

Sed contra eſt quod hypocriſis eſt mendacium operis, cum ſit ſimulatio quædam. Non autem omne mendacium operis eſt peccatum mortale. Ergo nec omnis hypocriſis.

Præterea. Intentio hypocritæ eſt ad hoc quod videatur bonus. Sed hoc non opponitur caritati. Ergo hypocriſis non eſt ſecundum ſe peccatum mortale.

Præ-

Præterea. Hypocriſis naſcitur ex inani gloria, ut Gregorius dicit XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) Sed inanis gloria non ſemper eſt peccatum mortale. Ergo nec hypocriſis.

Reſpondeo dicendum, quod in hypocriſi duo ſunt, ſcilicet defectus ſanctitatis, & ſimulatio ipſius. Si ergo hypocrita dicatur ille cuius intentio fertur ad utrumque, ut ſcilicet aliquis non curet ſanctitatem habere, ſed ſolum ſanctus apparere, ſicut conſuevit accipi in ſacra Scriptura; ſic manifeſtum eſt quod eſt peccatum mortale: nullus enim totaliter privatur ſanctitate niſi per peccatum mortale.

Si autem dicatur hypocrita ille qui intendit ſimulare ſanctitatem, a qua deficit per peccatum mortale; tunc quamvis ſit in peccato mortali, ex quo privatur] ſanctitate, non tamen ſemper ipſa ſimulatio eſt ei peccatum mortale, ſed quandoque veniale. Quod diſcernendum eſt ex fine: qui ſi repugnat caritati Dei, vel proximi, erit peccatum mortale; puta cum ſimulat ſanctitatem, ut falſam doctrinam diſſeminet, vel ut adipiſcatur eccleſiaſticam dignitatem indignus, vel quæcumque alia temporalia bona, in quibus finem conſtituit: ſi vero finis intentus non repugnet caritati, erit peccatum veniale; puta cum aliquis in ipſa fictione delectatur: de quo dicitur IV. Ethic. (cap. VII. a med.) quod *magis videtur vanus quam malus*: eadem enim ratio eſt de mendacio, & ſimulatione.

Contingit tamen quandoque quod aliquis ſimulat perfectionem ſanctitatis, quæ non eſt de ſalutis neceſſitate: & talis ſimulatio nec ſemper eſt peccatum mortale, nec ſemper eſt cum peccato mortali.

Et per hoc patet reſponſio ad objecta.

QUAESTIO CXII.

De iactantia,

in duos articulos diviſa.

Poſtea conſiderandum eſt de iactantia, & ironia, quæ ſunt partes mendacii, ſecundum Philoſophum in IV. Ethicor. (cap. VII.)

Primo autem circa iactantiam quæruntur duo.

Primo, cui virtuti opponatur.

Secundo, utrum ſit peccatum mortale.

ARTICULUS I. 580

Utrum iactantia opponatur virtuti veritatis.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod iactantia non opponatur virtuti veritatis. Veritati enim opponitur mendacium. Sed quandoque poteſt eſſe iactantia etiam ſine mendacio; ſicut cum aliquis ſuam excellentiam oſtentat: dicitur enim Heſter I. 3. *Aſſuerus fecit grande convivium, ut oſtenderet divitias gloriæ ſuæ, ac regni ſui, ac magnitudinem, atque iactantiam potentiæ ſuæ*. Ergo iactantia non opponitur virtuti veritatis.

2. Præterea. Iactantia ponitur a Gregorio XXIII. Moral. (cap. IV. a princ.) una de quatuor ſpeciebus ſuperbiæ, *cum* ſcilicet *quis iactat ſe habere quod non habet*: unde dicitur Hierem. XLVIII. 29. *Audivimus ſuperbiam Moab (ſuperbus eſt valde) ſublimitatem eius, & arrogantiam, & ſuperbiam, & altitudinem cordis eius. Ego ſcio, ait Dominus, iactantiam eius, & quod non ſit iuxta eam virtus eius*. Et XXXI. Moral. (cap. VII. a med.) Gregorius dicit, quod iactantia oritur ex inani gloria. Superbia autem, & inanis gloria opponuntur virtuti humilitatis. Ergo iactantia non opponitur veritati, ſed humilitati.

3. Præterea. Iactantia ex divitiis cauſari videtur: unde dicitur Sap. V. 8. *Quid nobis profuit ſuperbia, aut divitiarum iactantia quid contulit nobis?* Sed ſuperfluitas divitiarum videtur pertinere ad peccatum avaritiæ, quod opponitur iuſtitiæ, vel liberalitati. Non ergo iactantia opponitur veritati.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in II. & in IV. Ethicor. (cap. VII. utrobique) iactantiam opponi veritati.

Reſpondeo dicendum, quod iactantia proprie importare videtur quod homo verbis ſe extollat. Illa enim quæ vult homo longe iactare, in altum elevat. Tunc autem proprie aliquis ſe extollit, quando de ſe ſupra ſe aliquid dicit. Quod quidem contingit dupliciter. Quandoque enim aliquis loquitur de ſe, non quidem ſupra id quod in ſe eſt, ſed ſupra id quod de eo homines opinantur: quod Apoſtolus refugiens dicit II. ad Cor. XII. 6. *Parco, ne quis exiſtimet me ſupra id quod videt in me, aut audit aliquid ex me*. Alio modo aliquis per verba ſe extollit, loquens de ſe ſupra id quod in ſe eſt ſecun-

cundum rei veritatem. Et quia magis eſt aliquid iudicandum, ſecundum quod in ſe eſt, quam ſecundum quod eſt in opinione aliorum; inde eſt quod magis proprie dicitur iactantia, quando aliquis effert ſe ſupra id quod in ipſo eſt, quam quando effert ſe ſupra id quod eſt in opinione aliorum; quamvis utroque modo iactantia dici poſſit.

Et ideo iactantia proprie dicta opponitur veritati per modum exceſſus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de iactantia, ſecundum quod excedit opinionem.

Ad ſecundum dicendum, quod iactantiæ peccatum conſiderari poteſt dupliciter. Uno modo ſecundum ſpeciem actus: & ſic opponitur veritati, ut dictum eſt (in corp. & quæſt. cx. art. 2.) Alio modo ſecundum cauſam ſuam, ex qua etſi non ſemper, tamen frequentius accidit: & ſic procedit quidem ex ſuperbia ſicut ex cauſa interius motiva, & impellente: ex hoc enim quod aliquis interius per arrogantiam ſupra ſeipſum elevatur, ſequitur plerumque quod exterius maiora quædam de ſe iactet; licet quandoque non ex arrogantia, ſed ex quadam vanitate aliquis ad iactantiam procedat, & in hoc delectetur, quia talis eſt ſecundum habitum. Et ideo arrogantia, per quam aliquis ſupra ſeipſum extollitur, eſt ſpecies ſuperbiæ; non tamen eſt idem iactantiæ, ſed ut frequentius eius cauſa. Et propter hoc Gregorius iactantiam ponit inter ſuperbiæ ſpecies. Tendit autem iactator plerumque ad hoc quod gloriam conſequatur per ſuam iactantiam: & ideo ſecundum Gregorium ex inani gloria oritur ſecundum rationem finis.

Ad tertium dicendum, quod opulentia etiam iactantiam cauſat dupliciter. Uno modo occaſionaliter, inquantum de divitiis aliquis ſuperbit: unde & ſignanter Proverb. VIII. opes dicuntur ſuperbæ. Alio modo per modum finis: quia, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. VII. a med.) aliqui ſeipſos iactant non ſolum propter gloriam, ſed etiam propter lucrum, qui de ſeipſis fingunt ea ex quibus lucrari poſſunt; puta quod ſint medici, vel ſapientes, vel divini.

ARTICULUS II. 581

Utrum iactantia ſit peccatum mortale.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod iactantia ſit peccatum mortale. Dicitur enim Proverb. XXVIII. 25. *Qui ſe iactat, & dilatat, iurgia concitat.* Sed concitare iurgia eſt peccatum mortale: deteſtatur enim Deus eos qui ſeminant diſcordias, ut habetur Proverb. VI. Ergo iactantia eſt peccatum mortale.

2. Præterea. Omne quod prohibetur in lege Dei, eſt peccatum mortale. Sed ſuper illud Eccli. VI. *Non te extollas in cogitatione animæ tuæ*, dicit Gloſſa (interl.) „ Iactantiam, & ſuperbiam prohibet. " Ergo iactantia eſt peccatum mortale.

3. Præterea. Iactantia eſt mendacium quoddam. Non eſt autem mendacium officioſum, vel iocoſum; quod patet ex fine mendacii: quia, ut Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. VII. cir. med.) *iactator fingit de ſe maiora exiſtentibus, quandoque nullius gratia, quandoque gratia gloriæ, vel honoris, quandoque autem gratia argenti*: & ſic patet quod neque eſt mendacium iocoſum, neque officioſum. Unde relinquitur quod ſemper ſit pernicioſum. Videtur ergo quod ſemper ſit peccatum mortale.

Sed contra eſt quod iactantia oritur ex inani gloria ſecundum Gregorium XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) Sed inanis gloria non ſemper eſt peccatum mortale, ſed quandoque veniale, quod vitare eſt valde perfectorum: dicit enim Gregorius (Lib. VIII. Moral. cap. XXX. a med.) quod *valde eſt perfectorum, ſic ex oſtenſo opere auctoris gloriam quærere, ut de illata laude privata neſciant exultatione gaudere.* Ergo iactantia non ſemper eſt peccatum mortale.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. cx. art. 4.) peccatum mortale eſt quod caritati contrariatur. Dupliciter ergo iactantia conſiderari poteſt. Uno modo ſecundum ſe, prout eſt mendacium quoddam: & ſic quandoque eſt peccatum mortale, quandoque veniale. Mortale quidem, quando aliquis iactanter de ſe profert quod eſt contra gloriam Dei; ſicut ex perſona Regis Tyri dicitur Ezech. XXVIII. 2. *Elevatum eſt cor tuum, & dixiſti, Deus ego ſum*: vel etiam contra caritatem proxi-

mi; ſicut cum aliquis iactando ſeipſum, prorumpit in contumelias aliorum, ſicut habetur Luc. xviii. de Phariſæo, qui dicebat: *Non ſum ſicut ceteri hominum, raptores, iniuſti, adulteri, velut etiam hic Publicanus*. Quandoque vero eſt peccatum veniale, quando ſcilicet aliquis de ſe talia iactat quæ neque ſunt contra Deum, neque contra proximum.

Alio modo poteſt conſiderari ſecundum ſuam cauſam, ſcilicet ſuperbiam, vel appetitum lucri, aut inanis gloriæ: & ſic ſi procedat ex ſuperbia, vel inani gloria, quæ ſit peccatum mortale, etiam ipſa iactantia erit peccatum mortale: alioquin erit peccatum veniale. Sed quandoque aliquis prorumpit in iactantiam propter appetitum lucri; & hoc videtur iam pertinere ad proximi deceptionem, & damnum: & ideo talis iactantia magis eſt peccatum mortale. Unde & Philoſophus dicit in IV. Ethicor. (cap. vii. a med.) quod *turpior eſt qui ſe iactat cauſa lucri, quam qui ſe iactat cauſa gloriæ, vel honoris*. Non tamen ſemper eſt peccatum mortale: quia poteſt eſſe tale lucrum ex quo alius non damnificatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui iactat ſe ad hoc quod iurgia concitet, peccat mortaliter. Sed quandoque contingit quod iactantia eſt cauſa iurgiorum non per ſe, ſed per accidens. Unde ex hoc iactantia non eſt peccatum mortale.

Ad ſecundum dicendum, quod Gloſſa illa loquitur de iactantia, ſecundum quod procedit ex ſuperbia prohibita, quæ eſt peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod non ſemper iactantia importat mendacium perniicioſum, ſed ſolum quando eſt contra caritatem Dei, aut proximi, aut ſecundum ſe, aut ſecundum ſuam cauſam. Quod autem aliquis ſe iactet, quaſi ex hoc ipſo delectatus, eſt quoddam vanum, ut Philoſophus dicit (Lib. IV. Eth. cap. vii. a med.) Unde reducitur ad mendacium iocoſum. Niſi forte hoc divinæ dilectioni præferret, ut propter hoc Dei præcepta contemneret: ſic enim eſſet contra caritatem Dei, in quo ſolo mens noſtra debet quieſcere ſicut in ultimo fine. Videtur autem ad mendacium officioſum pertinere, cum aliquis ad hoc ſe iactat, ut gloriam, vel lucrum acquirat; dummodo hoc ſit ſine damno aliorum, quia hoc iam pertineret ad mendacium pernicioſum.

QUAESTIO CXIII.

De ironia,
in duos articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de ironia: circa quam quæruntur duo.
Primo, utrum ironia ſit peccatum.
Secundo, de comparatione eius ad iactantiam.

ARTICULUS I. 582

Utrum ironia, per quam aliquis de ſe fingit minora, ſit peccatum.

Sup. quæſt. cx. *art.* 2. *corp.* & III. *diſt.* xxxix. *quæſt.* 1. *art.* 2. *ad* 6.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod ironia, per quam aliquis de ſe fingit minora, non ſit peccatum. Nullum enim peccatum procedit ex divina confortatione, ex qua procedit quod aliquis de ſe minora dicat, ſecundum illud Proverb. xxx. 1. *Viſio quam locutus eſt vir cum quo eſt Deus, & qui Deo ſecum morante confortatus ait*: *Stultiſſimus ſum virorum*: & Amos vii. 14. dicitur: *Reſpondit Amos, Non ſum Propheta*. Ergo ironia, per quam aliquis minora de ſe dicit, non eſt peccatum.

2. Præterea. Gregorius dicit in epiſtola ad Auguſtinum Anglorum Epiſcopum (Lib. XII. Regiſt. epiſt. xxxi. interrog. x. cir. med.) *Bonarum mentium eſt ſuas ibi culpas agnoſcere, ubi culpa non eſt*. Sed omne peccatum repugnat bonitati mentis. Ergo ironia non eſt peccatum.

3. Præterea. Fugere ſuperbiam non eſt peccatum. Sed *aliqui minora de ſeipſis dicunt fugientes tumidum*, ut Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. vii.) Ergo ironia non eſt peccatum.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Libro de verbis Apoſtoli (ſerm. xxix. parum ante med.) *Cum humilitatis cauſa mentiris, ſi non eras peccator, antequa mentireris, mentiendo efficeris*.

Reſpondeo dicendum, quod hoc quod aliqui minora de ſe dicant, poteſt contingere dupliciter. Uno modo ſalva veritate, dum ſcilicet maiora quæ ſunt in ſeipſis reticent, quædam vero minora detegunt, & de ſe proferunt, quæ tamen in ſe eſſe recognoſcunt: & ſic minora de ſe dicere non pertinet ad ironiam, nec eſt peccatum ſecundum genus ſuum,

niſi

Digitized by Google

niſi per alicuius circumſtantiæ corruptionem.

Alio modo aliquis dicit minora a veritate declinans, puta cum aſſerit de ſe aliquid vile, quod in ſe non recognoſcit, aut cum negat de ſe aliquid magnum, quod tamen percipit in ſeipſo eſſe: & ſic pertinet ad ironiam, & eſt ſemper peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex eſt ſapientia, & duplex ſtultitia. Eſt enim quædam ſapientia ſecundum Deum, quæ humanam, vel mundanam ſtultitiam habet adiunctam, ſecundum illud I. ad Cor. III. 18. *Si quis inter vos ſapiens videtur eſſe in hoc ſæculo, ſtultus fiat, ut ſit ſapiens*. Alia vero eſt ſapientia mundana, quæ, ut ibidem ſubditur, *ſtultitia eſt apud Deum*. Ille ergo qui a Deo confortatur, confitetur ſe eſſe ſtultiſſimum ſecundum reputationem humanam, quia ſcilicet humana contemnit, quæ hominum ſapientia quærit: unde & ibidem ſubditur: *Et ſapientia hominum non eſt mecum*: & poſtea ſubdit: *Et novi Sanctorum ſcientiam*. Vel poteſt dici *ſapientia hominum* quæ humana ratione acquiritur; *ſapientia* vero *Sanctorum* quæ ex divina inſpiratione habetur. Amos autem negavit ſe eſſe Prophetam origine, quia ſcilicet non erat de genere Prophetarum: unde & ibidem ſubdit: *Nec filius Prophetæ*.

Ad ſecundum dicendum, quod ad bonitatem mentis pertinet ut homo ad iuſtitiæ perfectionem tendat: & ideo in culpam reputat, non ſolum ſi deficiat a communi iuſtitia, quod vere culpa eſt; ſed etiam ſi deficiat a iuſtitiæ perfectione, quod quandoque culpa non eſt. Non autem culpam dicit quod pro culpa non recognoſcit; quod ad ironiæ mendacium pertineret.

Ad tertium dicendum, quod homo non debet unum peccatum facere, ut aliud vitet: & ideo non debet mentiri qualitercumque, ut vitet ſuperbiam. Unde Auguſtinus dicit ſuper Ioan. (tract. XLIII. inter med. & fin. & habetur cap. *Non ita* XXII. quæſt. II.) *Non ita caveatur arrogantia, ut veritas relinquatur*: & Gregorius dicit (Lib. XXVI. Moral. cap. III.) quod *incaute ſunt humiles qui ſe mentiendo illaqueant*.

ARTICULUS II. 583

Utrum ironia ſit minus peccatum quam iactantia.

Locis ſup. art. I. inductis.

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ironia non ſit minus peccatum quam iactantia. Utrumque enim eſt peccatum, inquantum declinat a veritate, quæ æqualitas eſt quædam. Sed ab æqualitate non magis declinat qui excedit, quam qui diminuit. Ergo ironia non eſt minus peccatum quam iactantia.

2. Præterea. Secundum Philoſophum (Lib. IV. Ethic. cap. VII.) ironia quandoque eſt iactantia. Iactantia autem non eſt ironia. Ergo ironia non eſt minus peccatum quam iactantia.

3. Præterea. Proverb. XXVI. 25. dicitur: *Quando ſubmiſerit vocem ſuam, ne credideris ei, quoniam ſeptem nequitiæ ſunt in corde illius*. Sed ſubmittere vocem pertinet ad ironiam. Ergo in ea eſt multiplex nequitia.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in IV. Ethicor. (cap. VII.) quod *irones, & minus dicentes gratiores ſecundum mores videntur*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (quæſt. CX. art. 2. & 4.) unum mendacium eſt gravius altero, quandoque quidem ex materia de qua eſt; ſicut mendacium quod fit in doctrina religionis, eſt graviſſimum: quandoque autem ex motivo ad pecccandum; ſicut mendacium perincioſum eſt gravius quam officioſum, vel iocoſum. Ironia autem, & iactantia circa idem mentiuntur vel verbis, vel quibuſcumque exterioribus ſignis, ſcilicet circa conditionem perſonæ: unde quantum ad hoc æqualia ſunt.

Sed ut plurimum iactantia ex turpiori motivo procedit, ſcilicet ex appetitu lucri, vel honoris; ironia vero ex hoc quod fugit, licet inordinate, per elationem aliis gravis eſſe: & ſecundum hoc Philoſophus dicit (loc. cit.) quod *iactantia eſt gravius peccatum quam ironia*.

Contingit tamen quandoque quod aliquis minora de ſe fingit ex aliquo alio motivo, puta ad doloſe decipiendum: & tunc ironia eſt gravior.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ironia, & iactantia, ſecundum quod mendacii gravitas conſideratur ex ſeipſo, vel ex materia eius:

ſic enim dictum eſt, quod æqualitatem habent.

Ad ſecundum dicendum, quod, duplex eſt excellentia, una quidem in temporalibus rebus, alia vero in ſpiritualibus. Contingit autem quandoque quod aliquis per verba exteriora, vel ſigna prætendit quidem defectum in exterioribus rebus, puta per aliquam veſtem abiectam, aut per aliquid huiuſmodi, & per hoc ipſum intendit oſtendere aliquam excellentiam ſpiritualem; ſicut Dominus de quibuſdam dicit Matth. VI. 16. quod *exterminant facies ſuas, ut appareant hominibus ieiunantes*: unde iſti ſimul incurrunt vitium ironiæ, & iactantiæ, tamen ſecundum diverſa, & propter hoc gravius peccant. Unde & Philoſophus dicit in IV. Ethicor. (cap. VII.) quod *& ſuperabundantia, & valde defectus iactantium eſt*. Propter quod & de Auguſtino legitur, (Poſſid. in eius vita cap. XXII.) quod neque veſtes nimis pretioſas, neque nimis abiectas habere volebat, quia in utroque homines ſuam gloriam quærunt.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut dicitur Eccli. XIX. 23. *eſt qui nequiter ſe humiliat, & interiora eius plena ſunt dolo*: & ſecundum hoc Salomon loquitur de eo qui ex doloſa humilitate nequiter vocem ſuam ſubmittit.

QUAESTIO CXIV.

De amicitia, quæ affabilitas dicitur, in duos articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de amicitia, quæ affabilitas dicitur, & de vitiis oppoſitis, quæ ſunt adulatio, & litigium.

Circa amicitiam autem, ſeu affabilitatem quæruntur duo.

Primo, utrum ſit ſpecialis virtus.

Secundo, utrum ſit pars iuſtitiæ.

ARTICULUS I. 584

Utrum amicitia ſit ſpecialis virtus.

Sup. quæſt. XXII. *art.* 3. *ad* 7. *& III. diſt.* XXVII. *quæſt.* II. *art.* 2. *ad* 1. *& diſt.* XXXIV. *quæſt.* I. *art.* 2. *corp. & virt. quæſt.* III. *art.* 5. *ad* 5. *& quæſt.* II. *art.* 2. *ad* 8.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod amicitia non ſit ſpecialis virtus. Dicit enim Philoſophus in VIII. Ethic. (cap. III.) quod *amicitia perfecta eſt quæ eſt propter virtutem*. Quælibet autem virtus eſt amicitiæ cauſa: quia *bonum omnium eſt amabile*, ut Dionyſius dicit in IV. cap. de div. Nom. (par. 1. lect. 9.) Ergo amicitia non eſt ſpecialis virtus, ſed conſequens omnem virtutem.

2. Præterea. Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. VI. ante med.) de tali amico, quod *non in amando, vel inimicando recipit ſingula ut oportet*. Sed quod aliquis ſigna amicitiæ oſtendat ad eos quos non amat, videtur pertinere ad ſimulationem, quæ repugnat virtuti. Ergo huiuſmodi amicitia non eſt virtus.

3. Præterea. Virtus *in medietate conſtituitur, prout ſapiens determinabit*, ſicut dicitur II. Ethic. (cap. VI. a med.) Sed Eccle. VII. 5. dicitur: *Cor ſapientum ubi triſtitia, & cor ſtultorum ubi lætitia*: unde *ad virtuoſum pertinet maxime a delectatione ſibi cavere*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. ult. a med.) Hæc autem amicitia *per ſe quidem deſiderat condelectare, contriſtare autem reveretur*, ut Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. VI. a med.) Ergo huiuſmodi amicitia non eſt virtus.

Sed contra. Præcepta legis dantur de actibus virtutum. Sed Eccli. IV. 7. dicitur: *Congregationi pauperum affabilem te facito*. Ergo affabilitas, quæ hic amicitia dicitur, eſt quædam ſpecialis virtus.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (quæſt. CIX. art. 2. & 1. 2. quæſt. IV. art. 3.) cum virtus ordinetur ad bonum, ubi occurrit ſpecialis ratio boni, ibi oportet eſſe ſpecialem rationem virtutis. Bonum autem in ordine conſiſtit, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. CIX. art. 2.) Oportet autem hominem convenienter ad alios homines ordinari in communi converſatione tam in factis, quam in dictis, ut ſcilicet ad unumquemque ſe habeat ſecundum quod decet. Et ideo oportet eſſe quamdam ſpecialem virtutem quæ hanc convenientiam ordinis obſervet; & hæc vocatur amicitia, ſive affabilitas.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus in Lib. Ethic. de duplici amicitia loquitur. Quarum una conſiſtit principaliter in affectu, quo unus alium diligit: & hæc poteſt conſequi quamcumque virtutem. Quæ autem ad hanc amicitiam pertinent, ſupra de caritate dicta ſunt (quæſt. XXIII. art. 1. & art. 3. ad 1. & quæſt. XXV. & XXVI.) Aliam vero amicitiam ponit quæ conſiſtit in ſolis exterioribus verbis, vel factis: quæ qui-

quidem non habet perfectam rationem amicitiæ, ſed quamdam eius ſimilitudinem, inquantum aliquis decenter habet ſe ad illos cum quibus converſatur.

Ad ſecundum dicendum, quod omnis homo naturaliter omni homini eſt amicus quodam generali amore, ſicut etiam dicitur Eccli. xiii. 19. quod *omne animal diligit ſimile ſibi*: & hunc amorem repræſentant ſigna amicitiæ, quæ quis exterius oſtendit in verbis, vel factis, etiam extraneis, vel ignotis. Unde non eſt ibi ſimulatio: non enim oſtendit eis ſigna perfectæ amicitiæ: quia non eodem modo ſe habet familiariter ad extraneos, ſicut ad eos qui ſunt ſibi ſpeciali amicitia iuncti.

Ad tertium dicendum, quod cor ſapientum dicitur eſſe ubi triſtitia, non quidem ut ipſi proximo triſtitiam inferant: dicit enim Apoſtolus ad Rom. xiv. 15. *Si propter cibum frater tuus contriſtatur, iam non ſecundum caritatem ambulas*: ſed ut contriſtatis conſolationem conferant, ſecundum illud Eccli. vii. 38. *Non deſis plorantibus in conſolatione, & cum lugentibus ambula*. Cor autem ſtultorum eſt ubi lætitia, non quidem ut ipſi alios lætificent, ſed ut ipſi aliorum lætitia perfruantur. Pertinet ergo ad ſapientem ut condelectationem afferat his cum quibus converſatur, non quidem laſcivam, quam virtus cavet, ſed honeſtam, ſecundum illud Pſal. cxxxii. 1. *Ecce quam bonum, & quam iucundum habitare fratres in unum!* Quandoque tamen propter aliquod bonum conſequens, vel propter aliquod malum excludendum, non refugiet virtuoſus eos quibus convivit, contriſtare, ut Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. vi.) Unde & Apoſtolus dicit II. ad Cor. vii. 8. *Si contriſtavi vos in epiſtola, non me pœnitet*: & poſtea: *Gaudeo, non quia contriſtati eſtis, ſed quia contriſtati eſtis ad pœnitentiam*. Et ideo his qui ſunt proni ad peccandum, non debemus hilarem vultum oſtendere ad eos delectandum, ne videamur eorum peccato conſentire, & quodammodo peccandi audaciam miniſtrare. Unde dicitur Eccli. vii. 26. *Filiæ tibi ſunt? Serva corpus earum, & non oſtendas hilarem faciem tuam ad illas*.

ARTICULUS II. 585

Utrum huiuſmodi amicitia ſit pars iuſtitiæ.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod huiuſmodi amicitia non ſit pars iuſtitiæ. Ad iuſtitiam enim pertinet reddere debitum alteri. Sed hoc non pertinet ad hanc virtutem, ſed ſolum delectabiliter aliis convivere. Ergo huiuſmodi virtus non eſt pars iuſtitiæ.

2. Præterea. Secundum Philoſophum in IV. Ethicor. (cap. vi.) huiuſmodi virtus conſiſtit circa delectationem, vel triſtitiam, quæ eſt in convictu. Sed moderari maximas delectationes pertinet ad temperantiam, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. lx. art. 5. & quæſt. lxi. art. 3.) Ergo hæc virtus eſt magis pars temperantiæ quam iuſtitiæ.

3. Præterea. Aequalia inæqualibus exhibere contra iuſtitiam eſt, ut ſupra habitum eſt (quæſt. lix. art. 1. & 2.) Sed, ſicut Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. vi. ante med.) hæc virtus *ſimiliter ad notos, & ignotos, & conſuetos, & inconſuetos operatur*. Ergo hæc virtus non eſt pars iuſtitiæ, ſed magis ei contrariatur.

Sed contra eſt quod Macrobius (Lib. I. in ſomn. Scip. cap. viii. ante med.) ponit amicitiam partem iuſtitiæ.

Reſpondeo dicendum, quod hæc virtus eſt pars iuſtitiæ, inquantum adiungitur ei ſicut principali virtuti. Convenit enim cum iuſtitia in hoc quod ad alterum eſt, ſicut & iuſtitia: deficit autem a ratione iuſtitiæ, quia non habet plenam debiti rationem; prout aliquis alteri obligatur vel debito legali, ad cuius ſolutionem lex cogit, vel etiam aliquo debito proveniente ex aliquo beneficio ſuſcepto; ſed ſolum attendit quoddam debitum honeſtatis, quod magis eſt ex parte ipſius virtuoſi quam ex parte alterius, ut ſcilicet faciat alteri quod decet eum facere.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. cix. art. 3. ad 1.) quia homo naturaliter eſt animal ſociale, debet ex quadam honeſtate veritatis manifeſtationem aliis hominibus, ſine qua ſocietas hominum durare non poſſet. Sicut autem non poſſet homo vivere in ſocietate ſine veritate, ita nec ſine delectatione: quia, ſicut Philoſophus dicit in VIII. Ethic. (cap. v.) *nullus pot-*

eſt per diem morari cum triſti, nec cum non delectabili. Et ideo homo tenetur ex quodam naturali debito honeſtatis, ut aliis delectabiliter convivat; niſi propter aliquam cauſam neceſſe ſit aliquando alios utiliter contriſtare.

Ad ſecundum dicendum, quod ad temperantiam pertinet refrenare delectationes ſenſibiles. Sed hæc virtus conſiſtit circa delectationes in convictu, quæ ex ratione proveniunt, inquantum unus ad alterum decenter ſe habet: & has delectationes non oportet refrenare tamquam noxias.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Philoſophi non eſt intelligendum, quod aliquis eodem modo debeat colloqui, & convivere notis, & ignotis: quia, ut ipſe ibidem ſubdit, *non ſimiliter convenit conſuetos, & extraneos curare, aut contriſtare*: ſed in hoc attenditur ſimilitudo, quod ad omnes oportet facere quod decet.

QUAESTIO CXV.

De adulatione,

in duos articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de vitiis oppoſitis prædictæ virtuti: & primo de adulatione; ſecundo de litigio.

Circa adulationem quæruntur duo.

Primo, utrum adulatio ſit peccatum.

Secundo, utrum ſit peccatum mortale.

ARTICULUS I. 586

Utrum adulatio ſit peccatum.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod adulatio non ſit peccatum. Adulatio enim conſiſtit in quodam ſermone laudis alteri exhibito intentione placendi. Sed laudare aliquem non eſt malum, ſecundum illud Proverb. ult. 28. *Surrexerunt filii eius, & beatiſſimam prædicaverunt, vir eius & laudavit eam*. Similiter etiam velle placere aliis non eſt malum, ſecundum illud I. Cor. x. 33. *Per omnia omnibus placeo*. Ergo adulatio non eſt peccatum.

2. Præterea. Bono malum eſt contrarium, & ſimiliter vituperium laudi. Sed vituperare malum non eſt peccatum. Ergo neque laudare bonum; quod videtur ad adulationem pertinere. Ergo adulatio non eſt peccatum.

3. Præterea. Adulationi detractio contrariatur: unde Gregorius dicit (Lib. XXII. Moral. cap. v. a med.) quod remedium contra adulationem eſt detractio. *Sciendum eſt*, inquit, *quod ne immoderatis laudibus elevemur, plerumque miro noſtri rectoris moderamine detractionibus lacerari permittimur, ut quos vox laudantis elevat, lingua detrahentis humiliet*. Sed detractio eſt malum, ut ſupra habitum eſt (quæſt. lxxiii. art. 2. & 3.) Ergo adulatio eſt bonum.

Sed contra eſt quod ſuper illud Ezech. xiii. *Væ qui conſuunt pulvillos ſub omni cubito manus*, dicit Gloſſa (interl. Greg. Lib. XVIII. Moral. cap. iv. ad fin.) „ id, „ eſt ſuavem adulationem." Ergo adulatio eſt peccatum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 1. ad 3.) amicitia prædicta, vel affabilitas, etſi principaliter delectare intendat eos quibus convivit; tamen ubi neceſſe eſt propter aliquod bonum exequendum, vel malum vitandum, non veretur contriſtare. Si ergo aliquis in omnibus velit ad delectationem alteri loqui, excedit modum in delectando, & ideo peccat per exceſſum.

Et ſi quidem hoc faciat ſola intentione delectandi, vocatur *placidus*, ſecundum Philoſophum (Lib. IV. Ethic. cap. vi. in fi.) Si autem faciat hoc intentione alicuius lucri conſequendi, vocatur *blanditor*, ſive *adulator*. Communiter tamen nomen adulationis attribui ſolet omnibus qui ſupra debitum modum virtutis volunt alios verbis, vel factis delectare in communi converſatione.

Ad primum ergo dicendum, quod laudare aliquem contingit & bene, & male, prout ſcilicet debitæ circumſtantiæ vel ſervantur, vel prætermittuntur. Si enim aliquis aliquem velit delectare laudando, ut ex hoc eum conſoletur, ne in tribulationibus deficiat, vel etiam ut in bono proficere ſtudeat, aliis debitis circumſtantiis obſervatis, pertinebit hoc ad prædictam virtutem amicitiæ. Pertinet autem ad adulationem, ſi quis velit aliquem laudare in quibus non eſt laudandus: quia forte mala ſunt, ſecundum illud Pſal. ix. 3. *Laudatur peccator in deſideriis animæ ſuæ*: vel quia non ſunt certa, ſecundum illud Eccli. xxvii. 8. *Ante ſermonem non laudes virum*: & iterum Eccli. xi. 2. *Non laudes virum in ſpecie ſua*: vel etiam ſi timeri poſſit ne humana laude ad inanem gloriam provocetur: unde dicitur Eccli. xi. 30. *Ante*

te

Digitized by Google

te mortem ne laudes hominem. Similiter etiam velle placere hominibus propter caritatem nutriendam, ut in ea homo ſpiritualiter proficere poſſit, laudabile eſt. Quod autem aliquis velit placere hominibus propter inanem gloriam, vel propter lucrum, vel etiam in malo, hoc eſſet peccatum, ſecundum illud Pſal. LII. 6. *Deus diſſipavit oſſa eorum qui hominibus placent*: & Apoſtolus dicit ad Galat. I. 10. *Si adhuc hominibus placerem, Chriſti ſervus non eſſem*.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam vituperare malum, ſi non adhibeantur debitæ circumſtantiæ, eſt vitioſum: & ſimiliter laudare bonum.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet duo vitia eſſe contraria: & ideo ſicut detractio eſt malum, ita & adulatio, quæ contrariatur ei quantum ad ea quæ dicuntur, non autem directe quantum ad finem: quia adulator quærit delectationem eius cui adulatur; detractor autem non quærit eius contriſtationem, cum aliquando occulte detrahat, ſed magis quærit eius infamiam.

ARTICULUS II. 587

Utrum adulatio ſit peccatum mortale.

Mal. quæſt. VII. *art.* I. *ad* II.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod adulatio ſit peccatum mortale. Quia ſecundum Auguſtinum in Enchir. (cap. XII.) *malum dicitur, quia nocet*. Sed adulatio maxime nocet, ſecundum illud Pſ. IX. 3. *Quoniam laudatur peccator in deſideriis animæ ſuæ, & iniquus benedicitur: exacerbavit Dominum peccator*: & ideo Hieronymus dicit, (epiſt. ad Celant. cir. med.) quod *nihil eſt quod tam facile corrumpat mentes hominum quam adulatio*: & ſuper illud Pſ. LXIX. *Convertantur ſtatim erubeſcentes*, dicit Gloſſa (ord. Auguſtini:) „Plus nocet „lingua adulatoris quam gladius perſe„cutoris." Ergo adulatio eſt graviſſimum peccatum.

2. Præterea. Quicumque verbis nocet, non minus nocet ſibi quam aliis: unde dicitur in Pſal. XXXVI. 15: *Gladius eorum intret in corda ipſorum*. Sed ille qui alteri adulatur, inducit eum ad peccandum mortaliter: unde ſuper illud Pſal. CXL. 5. *Oleum peccatoris non impinguet caput meum*, dicit Gloſſa (interl. & ord.) „Falſa laus adulatoris mentes a rigore „veritatis emollit ad noxia." Ergo multo magis adulator in ſe mortaliter peccat.

3. Præterea. In Decretis ſcribitur diſt. XLVI. (cap. III.) *Clericus qui adulationibus, & proditionibus vacare deprehenditur, degradetur ab officio*. Sed talis pœna non infligitur niſi pro peccato mortali. Ergo adulatio eſt peccatum mortale.

Sed contra eſt quod Auguſtinus in ſerm. de purgat. (qui eſt XLI. de Sanctis, inter princ. & med.) inter peccata minuta numerat, *ſi quis cuiquam maiori perſonæ aut ex voluntate, aut ex neceſſitate adulari voluerit*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. CXII. art. 2.) peccatum mortale eſt quod caritati contrariatur. Adulatio autem quandoque quidem caritati contrariatur, quandoque autem non. Contrariatur ſiquidem caritati tripliciter. Uno modo ratione ipſius materiæ, puta cum aliquis laudat alicuius peccatum: hoc enim contrariatur dilectioni Dei, contra cuius iuſtitiam homo loquitur, & contra dilectionem proximi, quem in peccato fovet. Unde eſt peccatum mortale, ſecundum illud Iſa. V. 20. *Væ qui dicitis malum bonum*.

Alio modo ratione intentionis, puta cum quis alicui adulatur ad hoc quod fraudulenter ei noceat vel corporaliter, vel ſpiritualiter: & hoc etiam eſt peccatum mortale: & de hoc habetur Proverb. XXVII. 6. *Meliora ſunt vulnera diligentis quam fraudulenta oſcula odientis*. Tertio modo per occaſionem, ſicut cum laus adulatoris fit alteri occaſio peccandi, etiam præter adulatoris intentionem. Et in hoc conſiderare oportet, utrum ſit occaſio data, vel accepta, & qualis ruina ſubſequatur; ſicut poteſt patere ex his quæ ſupra de ſcandalo dicta ſunt (quæſt. XLIII. art. 3. & 4.) Si autem aliquis ex ſola aviditate delectandi alios, vel etiam ad evitandum aliquod malum, vel conſequendum aliquid in neceſſitate, alicui adulatus fuerit, non eſt contra caritatem. Unde non eſt peccatum mortale, ſed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de adulatore qui laudat peccatum alicuius. Talis enim adulatio dicitur plus nocere quam gladius perſecutoris, quia in potioribus bonis nocet, ſcilicet in ſpiritualibus; non autem nocet ita efficaciter: quia gladius perſecutoris occidit effective, quaſi ſufficiens.

ficiens cauſa mortis; nullus autem adulando poteſt eſſe alteri ſufficiens cauſa peccandi, ut ex ſupradictis patet (quæſt. xliii. art. 1. ad 3. & 1. 2. quæſt. lxxiii. art. 8. ad 3. & quæſt. lxxx. art. 1.)

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de eo qui adulatur intentione nocendi: ille enim plus nocet ſibi quam aliis: quia ſibi nocet tamquam ſufficiens cauſa peccandi, aliis autem occaſionaliter tantum.

Ad tertium dicendum, quod auctoritas illa loquitur de eo qui proditorie alteri adulatur, ut eum decipiat.

QUAESTIO CXVI.

De litigio,

in duos articulos diviſa.

Poſtea conſiderandum eſt de litigio: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum opponatur virtuti amicitiæ.

Secundo de comparatione eius ad adulationem.

ARTICULUS I. 588

Utrum litigium opponatur virtuti amicitiæ, ſeu affabilitatis.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod litigium non opponatur virtuti amicitiæ, vel affabilitatis. Litigium enim ad diſcordiam pertinere videtur, ſicut & contentio. Sed diſcordia opponitur caritati, ſicut dictum eſt (quæſt. xxxvii. art. 1.) Ergo & litigium.

2. Præterea. Proverb. xxvi. 21. dicitur: *Homo iracundus* (a) *incendit litem*. Sed iracundia opponitur manſuetudini. Ergo & lis, ſive litigium.

3. Præterea. Iacobi iv. 1. dicitur: *Unde bella, & lites in vobis? Nonne ex concupiſcentiis veſtris, quæ militant in membris veſtris?* Sed ſequi concupiſcentias videtur opponi temperantiæ. Ergo videtur quod litigium non opponatur amicitiæ, ſed temperantiæ.

Sed contra eſt quod Philoſophus in IV. Ethicor. (cap. vi) litigium opponit amicitiæ.

Reſpondeo dicendum, quod proprie litigium in verbis conſiſtit, cum ſcilicet unus verbis alterius contradicit. In qua quidem contradictione duo poſſunt attendi. Quandoque enim contingit contradictio propter perſonam dicentis, cui contradicens conſentire recuſat propter defectum amoris animos unientis: & hoc videtur ad diſcordiam pertinere caritati contrariam.

Quandoque vero contradictio oritur ratione perſonæ, quam aliquis contriſtare non veretur: & ſic ſit litigium, quod prædictæ amicitiæ, vel affabilitati opponitur, ad quam pertinet delectabiliter aliis convivere. Unde Philoſophus dicit in IV. Ethicor. (cap. vi.) quod illi *qui ad omnia contrariantur, cauſa eius quod eſt contriſtare, neque quoſcumque curantes*, dyſcoli, & litigioſi *vocantur*.

Ad primum ergo dicendum, quod contentio magis proprie pertinet ad contradictionem diſcordiæ; litigium autem ad contradictionem quæ ſit intentione contriſtandi.

Ad ſecundum dicendum, quod directa oppoſitio vitiorum ad virtutes non attenditur ſecundum cauſas, cum contingat unum vitium ex diverſis cauſis oriri, ſed attenditur ſecundum ſpeciem actus. Licet autem quandoque litigium ex ira oriatur, poteſt tamen etiam ex multis aliis cauſis oriri: unde non oportet quod directe opponatur manſuetudini.

Ad tertium dicendum, quod Iacobus loquitur ibi de concupiſcentia, ſecundum quod eſt generale malum, ex quo omnia vitia oriuntur, prout dicit Gloſſa ad Rom. vii. (ord. ſup. illud, *Concupiſcentiam neſciebam:*) *Bona eſt lex, quæ dum concupiſcentiam prohibet, omne malum prohibet.*

ARTICULUS II. 589

Utrum litigium ſit gravius peccatum quam adulatio.

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quod litigium ſit minus peccatum quam contrarium vitium, ſcilicet placiditas, vel adulatio. Quanto enim aliquod peccatum plus nocet, tanto peius eſſe videtur. Sed adulatio plus nocet quam litigium: dicitur enim Iſa. iii. 12. *Popule meus, qui beatum te dicunt, ipſi te decipiunt, & viam greſſuum tuorum diſſipant.* Ergo adulatio eſt gravius peccatum quam litigium.

2. Præterea. In adulatione videtur eſſe quædam doloſitas, quia aliud adulatec

(a) *Vulgata* ſuſcitat rixas.

tor dicit ore, aliud habet in corde; litigioſus autem caret dolo, quia manifeſte contradicit. Ille autem qui cum dolo peccat, turpior eſt, ut Philoſophus dicit in VII. Ethic. (cap. VI. parum ante med.) Ergo gravius peccatum eſt adulatio quam litigium.

3. Præterea. Verecundia eſt timor de turpi, ut patet per Philoſophum in IV. Ethic. (cap. ult.) Sed magis verecundatur homo eſſe adulator quam litigioſus. Ergo litigium eſt minus peccatum quam adulatio.

Sed contra eſt quod tanto aliquod peccatum videtur eſſe gravius, quanto ſpirituali ſtatui magis repugnat. Sed litigium magis repugnare videtur ſtatui ſpirituali; dicitur enim I. ad Timoth. III. 3. quod *oportet Epiſcopum non litigioſum eſſe:* & II. ad Timoth. II. 24. *Servum Domini non oportet litigare*. Ergo litigium videtur eſſe gravius peccatum quam adulatio.

Reſpondeo dicendum, quod de utroque iſtorum peccatorum loqui poſſumus dupliciter. Uno modo conſiderando ſpeciem utriuſque peccati; & ſecundum hoc tanto aliquod vitium eſt gravius, quanto magis repugnat oppoſitæ virtuti. Virtus autem amicitiæ principalius tendit ad delectandum quam ad contriſtandum: & ideo litigioſus, qui ſuperabundat in contriſtando, gravius peccat quam placidus, vel adulator, qui ſuperabundat in delectando.

Alio modo poſſunt conſiderari ſecundum aliqua exteriora motiva: & ſecundum hoc quandoque adulatio eſt gravior; puta quando intendit per deceptionem indebitum honorem, vel lucrum acquirere: quandoque vero litigium eſt gravius; puta quando homo intendit vel veritatem impugnare, vel dicentem in contemptum adducere.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut adulator poteſt nocere occulte decipiendo; ita litigioſus poteſt interdum nocere manifeſte impugnando. Gravius autem eſt, ceteris paribus, manifeſte alicui nocere, quaſi per violentiam, quam occulte. Unde rapina eſt gravius peccatum quam furtum, ut ſupra dictum eſt (quæſt. LXVI. art. 9.)

Ad ſecundum dicendum, quod non ſemper in actibus humanis illud eſt gravius quod eſt turpius. Decor enim hominis eſt ex ratione: & ideo turpiora ſunt peccata carnalia, quibus caro dominatur rationi; quamvis peccata ſpiritualia ſint graviora, quia procedunt ex maiori contemptu. Similiter peccata quæ fiunt ex dolo, ſunt turpiora, inquantum videntur ex quadam infirmitate procedere, & ex quadam falſitate rationis; cum tamen peccata manifeſta quandoque ſint ex maiori contemptu. Et ideo adulatio, quaſi cum dolo exiſtens, videtur eſſe turpior; ſed litigium, quaſi ex maiori contemptu procedens, videtur eſſe gravius.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut dictum eſt (in arg.) verecundia reſpicit turpitudinem peccati: unde non ſemper magis verecundatur homo de graviori peccato, ſed de magis turpi peccato. Et inde eſt quod magis verecundatur homo de adulatione quam de litigio, quamvis litigium ſit gravius.

QUAESTIO CXVII.

De liberalitate,

in ſex articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de liberalitate, & vitiis oppoſitis, ſcilicet avaritia, & prodigalitate.

Circa liberalitatem autem quæruntur ſex.

Primo, utrum liberalitas ſit virtus.

Secundo, quæ ſit materia eius.

Tertio de actu ipſius.

Quarto, utrum magis ad eam dare quam accipere pertineat.

Quinto, utrum liberalitas ſit pars iuſtitiæ.

Sexto de comparatione eius ad alias virtutes.

ARTICULUS I. 590

Utrum liberalitas ſit virtus.

II. Cor. VIII. *lect.* I. *& II. Eth. lect.* 8.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod liberalitas non ſit virtus. Nulla enim virtus contrariatur naturali inclinationi. Inclinatio autem naturalis eſt ad hoc ut aliquis plus ſibi quam aliis provideat: cuius contrarium pertinet ad liberalem: quia, ut Philoſophus dicit in IV. Ethicor. (cap. I. ante med.) *liberalis non eſt reſpicere ad ſeipſum, ita quod ſibi minora derelinquit*. Ergo liberalitas non eſt virtus.

2. Præterea. Per divitias homo ſuam vi-

vitam ſuſtentat; & ad felicitatem divitiæ organice deſerviunt, ut dicitur in I. Ethic. (cap. VIII. ad fin.) Cum ergo omnis virtus ordinetur ad felicitatem, videtur quod liberalis non ſit virtuoſus: da quo Philoſophum dicit in IV. Ethic. (cap. I. ante med.) quod *non eſt acceptivus pecuniæ, neque cuſtoditivus, ſed emiſſivus*.

3. Præterea. Virtutes habent connexionem ad invicem. Sed liberalitas non videtur connexa aliis virtutibus: multi enim ſunt virtuoſi qui non poſſunt eſſe liberales, quia non habent quod dent; multi etiam liberaliter dant, vel expendunt, qui tamen alias ſunt vitioſi. Ergo liberalitas non eſt virtus.

Sed contra eſt quod Ambroſius dicit in I. de offic. (cap. XXX. cir. princ.) quod *in Evangelio multas doctrinas accepimus iuſtæ liberalitatis*. Sed in Evangelio non docentur niſi ea quæ ad virtutem pertinent. Ergo liberalitas eſt virtus.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in Lib. II. de lib. arbit. (cap. XIX. a princ.) *bene uti his quibus male uti poſſumus, pertinet ad virtutem*. Poſſumus autem bene, & male uti non ſolum his quæ intra nos ſunt, puta potentiis, & paſſionibus animæ, ſed etiam his quæ extra nos ſunt, ſcilicet rebus huius mundi conceſſis nobis ad ſuſtentationem vitæ. Et ideo cum bene uti his rebus pertineat ad liberalitatem, conſequens eſt quod liberalitas virtus ſit.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Ambroſius (ſerm. LXIV. de temp.) & Baſilius (ſerm. ſup. illud, *Deſtruam horrea mea*) dicunt, ſuperabundantia divitiarum datur aliquibus a Deo, ut meritum bonæ diſpenſationis acquirant. Pauca autem uni ſufficiunt. Et ideo liberalis plura laudabiliter in alios expendit quam in ſeipſum. Debet autem homo ſemper magis ſibi providere in ſpiritualibus bonis, in quibus unuſquiſque ſibi præcipue ſubvenire poteſt: & tamen etiam in rebus temporalibus non pertinet ad liberalem ut ſic aliis intendat, quod omnino ſe, & ſuos deſpiciat. Unde Ambroſius dicit in I. de officiis (cap. XXX. parum ante med.). *Eſt illa probanda liberalitas, ut proximos ſeminis tui non deſpicias, ſi egere cognoſcas*.

Ad ſecundum dicendum, quod ad liberalem non pertinet ſic divitias emittere, ut non ſibi remaneat unde ſuſtentetur, & unde virtutis opera exequatur, quibus ad felicitatem pervenitur. Unde Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. I. ante med.) quod *liberalis non negliget propria, volens per hoc quibuſdam ſufficere*: & Ambroſius dicit in Lib. I. de offic. (loc. ſup. cit.) quod *Dominus non vult ſimul effundi opes, ſed diſpenſari; niſi forte ut Heliſæus, qui boves ſuos occidit, & pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domeſtica*: quod pertinet ad ſtatum perfectionis ſpiritualis vitæ, de quo infra dicetur (quæſt. CLXXXIV. & CLXXXVI. art. 3.).

Eſt tamen ſciendum, quod hoc ipſum quod eſt ſua liberaliter largiri, inquantum eſt actus virtutis, ad beatitudinem ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. I. cir. princ.) *illi qui conſumunt multas res in intemperantiis, non ſunt liberales, ſed prodigi*: & ſimiliter quicumque effundit quæ habet, propter quæcumque alia peccata. Unde & Ambroſius dicit in I. de offic. (cap. XXX. parum a princ.) *Si adiuves eum qui poſſeſſiones aliorum eripere conatur, non probatur largitas: nec illa perfecta eſt liberalitas, ſi iactantiæ cauſa magis quam miſericordiæ largiaris*. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, licet in aliqua mala opera multa expendant, non ſunt liberales. Nihil etiam prohibet aliquos multa in bonos uſus expendere, & habitum liberalitatis non habere; ſicut & aliarum virtutum opera faciunt homines, antequam habitum virtutis habeant, licet non eodem modo quo virtuoſi, ut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. LXV. art. 1.) Similiter etiam nihil prohibet, aliquos virtuoſos, licet ſint pauperes, eſſe liberales. Unde Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. I. ante med.) *Secundum ſubſtantiam*, id eſt facultatem divitiarum, *liberalitas dicitur: non enim conſiſtit in multitudine datorum, ſed in dantis habitu*: & Ambroſius dicit in I. de offic. (cap. XXX. parum ante med.) quod *affectus divitem collationem, aut pauperem facit, & pretium rebus imponit*.

A R-

ARTICULUS II. 591

Utrum liberalitas ſit circa pecunias.

Inf. art. 3. & 1. 2. quæſt. lx. art. 5. cor. & mal. quæſt. XIII. art. 1. cor. & IV. Ethic. fin.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod liberalitas non ſit circa pecunias. Omnis enim virtus moralis eſt circa operationes, vel paſſiones. Eſſe autem circa operationes eſt proprium iuſtitiæ, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 1.) Ergo cum liberalitas ſit virtus moralis, videtur quod ſit circa paſſiones, & non circa pecunias.

2. Præterea. Ad liberalem pertinet quarumcumque divitiarum uſus. Sed divitiæ naturales ſunt veriores quam divitiæ artificiales, quæ in pecuniis conſiſtunt, ut patet per Philoſophum in I. Politic. (cap. v. & vi.) Ergo liberalitas non eſt principaliter circa pecunias.

3. Præterea. Diverſarum virtutum diverſæ ſunt materiæ: quia habitus diſtinguuntur ſecundum obiecta. Sed res exteriores ſunt materia iuſtitiæ diſtributivæ, & commutativæ. Ergo non ſunt materia liberalitatis.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in IV. Eth. (cap. 1. ante med.) quod *liberalitas videtur eſſe medietas quædam circa pecunias.*

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum Philoſophum in IV. Ethic. (ibid.) ad liberalem pertinet emiſſivum eſſe. Unde & alio nomine liberalitas *largitas* nominatur: quia quod largum eſt, non eſt retentivum, ſed emiſſivum. Et ad hoc idem pertinere videtur etiam nomen liberalitatis: cum enim aliquis a ſe emittit, quodammodo illud a ſua cuſtodia, & dominio liberat, & animum ſuum ab eius affectu liberum eſſe oſtendit.

Ea vero quæ emittenda ſunt ab uno homine in alium, ſunt bona poſſeſſa, quæ nomine pecuniæ ſignificantur: & ideo propria materia liberalitatis eſt pecunia.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc. ad 3.) liberalitas non attenditur in quantitate dati, ſed in affectu dantis. Affectus autem dantis diſponitur ſecundum paſſiones amoris, & concupiſcentiæ, & per conſequens delectationis, & triſtitiæ ad ea quæ dantur: & ideo immediata materia liberalitatis ſunt interiores paſſiones; ſed pecunia exterior eſt obiectum ipſarum paſſionum.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in Lib. de diſciplina chriſt. (qui eſt tract. 1. de diverſis cap. vi. a med.) *totum quicquid homines in terra habent, & omnia quorum ſunt domini, pecunia vocatur: quia antiqui quæ habebant, in pecoribus habebant.* Et Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. cir. princ.) quod *pecunias omnia dicimus, quorum dignitas numiſmate menſuratur.*

Ad tertium dicendum, quod iuſtitia conſtituit æqualitatem in iſtis exterioribus rebus; non autem ad eam proprie pertinet moderari interiores paſſiones: unde aliter pecunia eſt materia liberalitatis, & aliter iuſtitiæ.

ARTICULUS III. 592

Utrum uti pecunia ſit actus liberalitatis.

Inf. art. 4. & quol. v. art. 23. ad 1. & IV. Ethic.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod uti pecunia non ſit actus liberalitatis. Diverſarum enim virtutum diverſi ſunt actus. Sed uti pecunia convenit aliis virtutibus, ſicut iuſtitiæ, & magnificentiæ. Non ergo eſt proprius actus liberalitatis.

2. Præterea. Ad liberalem non ſolum pertinet dare, ſed etiam accipere, & cuſtodire. Sed acceptio, & cuſtodia non videntur ad uſum pecuniæ pertinere. Ergo inconvenienter dicitur proprius actus liberalitatis uſus pecuniæ.

3. Præterea. Uſus pecuniæ non ſolum conſiſtit in hoc quod pecunia detur, ſed in hoc quod expendatur. Sed expendere pecuniam refertur ad ipſum expendentem; & ſic non videtur eſſe actus liberalitatis: dicit enim Seneca in V. de benefic. (cap. ix. parum a princ.) *Non eſt liberalis aliquis ex hoc quod ſibi donat.* Ergo non quilibet uſus pecuniæ pertinet ad liberalitatem.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. a princ.) *Unoquoque optime utitur qui habet circa ſingula virtutem: ergo divitiis utetur optime qui habet circa pecunias virtutem.* Iſte autem eſt liberalis. Ergo bonus uſus pecuniarum eſt actus liberalitatis.

Reſpondeo dicendum, quod ſpecies actus ſumitur ex obiecto, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. XVIII. art. 2.)

Ob-

Obiectum autem, ſive materia liberalitatis eſt pecunia, & quicquid pecunia menſurari poteſt, ut dictum eſt (art. præc. ad 2.) Et quia quælibet virtus convenienter ſe habet ad ſuum obiectum, conſequens eſt ut cum liberalitas ſit virtus, actus eius ſit proportionatus pecuniæ. Pecunia autem cadit ſub ratione bonorum utilium: quia omnia exteriora bona ad uſum hominis ſunt ordinata: & ideo actus proprius liberalitatis eſt pecunia, vel divitiis uti.

Ad primum ergo dicendum, quod ad liberalitatem pertinet bene uti divitiis, inquantum huiuſmodi, eo quod divitiæ ſunt propria materia liberalitatis. Ad iuſtitiam autem pertinet uti divitiis ſecundum aliam rationem, ſcilicet ſecundum rationem debiti, prout ſcilicet res exterior debetur alteri; ad magnificentiam autem pertinet uti divitiis ſecundum quamdam ſpecialem rationem, ideſt ſecundum quod aſſumuntur in alicuius operis magni expletionem. Unde & magnificentia quodammodo ſe habet ex additione ad liberalitatem, ut infra dicetur (quæſt. cxxxiv.)

Ad ſecundum dicendum, quod ad virtuoſum pertinet non ſolum convenienter uti ſua materia, vel inſtrumento, ſed etiam præparare opportunitates ad bene utendum; ſicut ad fortitudinem militis pertinet non ſolum exercere gladium in hoſtes, ſed etiam exacuere gladium, & in vagina conſervare. Sic etiam liberalitatem pertinet non ſolum uti pecunia, ſed etiam eam præparare, & conſervare ad idoneum uſum.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc. ad 1.) propinqua materia liberalitatis ſunt interiores paſſiones, ſecundum quas homo afficitur circa pecuniam: & ideo ad liberalitatem pertinet præcipue ut homo propter inordinatam affectionem ad pecuniam non prohibeatur a quocumque debito uſu eius. Eſt autem duplex uſus pecuniæ: unus ad ſeipſum, qui videtur ad ſumptus, vel expenſas pertinere; alius autem, quo quis utitur ad alios, qui pertinet ad dationes. Et ideo ad liberalitatem pertinet ut neque propter immoderatum amorem pecuniæ aliquis impediatus a convenientibus expenſis, neque a convenientibus dationibus. Unde circa dationes, & ſumptus liberalitas conſiſtit, ſecundum Philoſophum in IV. Ethic. (cap. 1. ante med.) Verbum autem Senecæ eſt intelligendum de liberalitate, ſecundum quod ſe habet ad dationes: non enim dicitur aliquis liberalis ex hoc quod ſibi aliquid donat.

ARTICULUS IV. 593

Utrum ad liberalem maxime pertineat dare.

Inf. quæſt. cxix. art. 1. ad 2. & 3. & IV. Ethic.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ad liberalem non maxime pertineat dare. Liberalitas enim a prudentia dirigitur, ſicut & quælibet alia virtus moralis. Sed maxime videtur ad prudentiam pertinere divitias conſervare: unde & Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. ante med.) *quod illi qui non acquiſierunt pecuniam, ſed ſuſceperunt acquiſitam ab aliis, liberalius eam expendunt, quia ſunt inexperti indigentiæ.* Ergo videtur quod dare non maxime pertineat ad liberalem.

2. Præterea. De hoc quod aliquis maxime intendit, nullus triſtatur, neque ab eo ceſſat. Sed liberalis quandoque triſtatur de his quæ dedit, neque etiam dat omnibus, ut dicitur in IV. Ethicor. (loc. cit.) Ergo ad liberalem non maxime pertinet dare.

3. Præterea. Ad illud implendum quod quis maxime intendit, homo utitur viis quibus poteſt. Sed liberalis non eſt petitivus, ut Philoſophus dicit in IV. Ethic. (loc. cit.) cum per hoc poſſet ſibi præparare facultatem aliis donandi. Ergo videtur quod non maxime intendat ad dandum.

4. Præterea. Magis homo obligatur ad hoc quod provideat ſibi quam aliis. Sed expendendo aliquid providet ſibi; dando autem providet aliis. Ergo ad liberalem magis pertinet expendere quam dare.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in IV. Ethic. (loc. ſup. cit.) quod *liberalis eſt ſuperabundare in datione.*

Reſpondeo dicendum, quod proprium eſt liberalis uti pecunia. Uſus autem pecuniæ eſt in emiſſione ipſius. Nam acquiſitio pecuniæ magis aſſimilatur generationi quam uſui; cuſtodia vero pecuniæ, inquantum ordinatur ad facultatem utendi, aſſimilatur habitui.

Emiſſio autem alicuius rei quanto fit ad aliquid diſtantius, tanto a maiori virtute procedit, ſicut patet in his quæ proiiciuntur. Et ideo ex maiori virtute procedit quod aliquis emittat pecuniam dan-

Digitized by Google

dando eam aliis, quam expendendo eam circa ſeipſum. Proprium eſt autem virtutis ut præciſe tendat in id quod perfectius eſt: nam *virtus eſt perfectio quædam*, ut dicitur in VII. Phyſic. (tex. 17. & 18.) Et ideo liberalis maxime laudatur ex datione.

Ad primum ergo dicendum, quod ad prudentiam pertinet cuſtodire pecuniam, ne ſurripiatur, aut inutiliter expendatur. Sed utiliter eam expendere non eſt minoris prudentiæ, quam utiliter eam conſervare, ſed maioris: quia plura ſunt attendenda circa uſum pecuniæ, qui aſſimilatur motui, quam circa conſervationem, quæ aſſimilatur quieti. Quod autem illi qui ſuſceperunt pecunias ab aliis acquiſitas, liberalius expendant, quaſi exiſtentes inopiæ inexperti, ſi propter ſolam hanc inexperientiam liberaliter expenderent, non haberent virtutem liberalitatis. Sed quandoque huiuſmodi inexperientia ſe habet ſolum ſicut tollens impedimentum liberalitatis; ita quod promptius liberaliter agant. Timor enim inopiæ ex eius experientia procedens, impedit quandoque eos qui acquiſierunt pecuniam, ne eam conſumant liberaliter agendo, & ſimiliter amor quo eam amant tamquam proprium effectum, ut Philoſophus dicit in IV. Ethicor. (cap. 1. ante med.)

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut dictum eſt (in corp. art. & art. præc.) ad liberalitatem pertinet convenienter uti pecunia, & per conſequens convenienter dare; quod eſt quidam pecuniæ uſus. Quælibet autem virtus triſtatur de contrario ſui actus, & vitat eius impedimenta. Ei autem quod eſt convenienter dare, duo opponuntur; ſcilicet non dare quod convenienter eſt dandum, & dare aliquid inconvenienter. Unde de utroque triſtatur liberalis; ſed de primo magis, quia plus opponitur proprio actui. Et ideo etiam non dat omnibus: impediretur enim actus eius, ſi quibuslibet daret: non enim haberet unde aliis daret, quibus dare convenit.

Ad tertium dicendum, quod dare, & accipere ſe habent ſicut agere, & pati. Non eſt autem idem principium agendi, & patiendi. Unde quia liberalitas eſt principium dationis, non pertinet ad liberalem ut ſit promptus ad recipiendum, & multo minus ad petendum. Unde verſus:

Si quis in hoc mundo multis vult gratus haberi,
Det, capiat, quærat plurima, pauca, nihil.

Ordinat autem ad dandum aliqua ſecundum convenientiam liberalitatis, ſcilicet fructus propriarum poſſeſſionum, quos ſolicite procurat, ut eis liberaliter utatur.

Ad quartum dicendum, quod ad expendendum in ſeipſum natura inclinat: unde hoc quod pecuniam quis profundat in alios, pertinet proprie ad virtutem.

ARTICULUS V. 594

Utrum liberalitas ſit pars iuſtitiæ.

Sup. quæſt. lviii. *art.* 12. *ad* 1. *& quæſt. præſ. art.* 2. *ad* 3. *& art.* 3. *ad* 2. *& infr. quæſt.* clvii. *art.* 1. *cor. & III. diſt.* xxvii. *quæſt.* ii. *art.* 4. *quæſt.* 2. *& mal. quæſt.* xiii. *artic.* 1. *cor. fin.*

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod liberalitas non ſit pars iuſtitiæ. Iuſtitia enim reſpicit debitum. Sed quanto eſt aliquid magis debitum, tanto minus liberaliter datur. Ergo liberalitas non eſt pars iuſtitiæ, ſed ei repugnat.

2. Præterea. Iuſtitia eſt circa operationes, ut ſupra habitum eſt (quæſt. lviii. art. 9. & 1. 2. quæſt. lx. art. 2. & 3.) Sed liberalitas eſt præcipue circa amorem, & concupiſcentiam pecuniarum, quæ ſunt paſſiones. Ergo magis videtur liberalitas ad temperantiam pertinere quam ad iuſtitiam.

3. Præterea. Ad liberalitatem pertinet præcipue convenienter dare, ut dictum eſt (art. præc. ad 2.) Sed convenienter dare pertinet ad beneficentiam, & miſericordiam, quæ pertinent ad caritatem, ut ſupra dictum eſt (quæſt. xxx. & xxxi.) Ergo liberalitas magis eſt pars caritatis quam iuſtitiæ.

Sed contra eſt quod Ambroſius dicit in I. de officiis (cap. xxviii. in princ.) *Iuſtitia ad ſocietatem generis humani refertur. Societatis enim ratio dividitur in duas partes, iuſtitiam ſcilicet, & beneficentiam, quam eamdem liberalitatem, & benignitatem vocant.* Ergo liberalitas ad iuſtitiam pertinet.

Reſpondeo dicendum, quod liberalitas non eſt ſpecies iuſtitiæ: quia iuſtitia exhibet alteri quod eſt eius; ſed liberalitas exhibet id quod ſuum eſt.

Habet tamen quamdam convenientiam cum iuſtitia in duobus: primo quidem quia principaliter eſt ad alterum, ſicut & iuſtitia; ſecundo quia eſt circa res exteriores, ſicut & iuſtitia; licet ſecundum aliam rationem, ut dictum eſt (hic

& art.

& art. 2. hu. quæſt. ad 3.) Et ideo liberalitas a quibuſdam ponitur pars iuſtitiæ, ſicut virtus annexa ei ut principali.

Ad primum ergo dicendum, quod liberalitas etſi non attendat debitum legale, quod attendit iuſtitia, attendit tamen debitum quoddam morale, quod attenditur ex quadam ipſius decentia, non ex hoc quod ſit alteri obligatus: unde minimum habet de ratione debiti.

Ad ſecundum dicendum, quod temperantia eſt circa concupiſcentiam corporalium delectationum. Concupiſcentia autem pecuniæ, & delectatio non eſt corporalis, ſed magis animalis. Unde liberalitas non pertinet proprie ad temperantiam.

Ad tertium dicendum, quod datio beneficentiæ, & miſericordiæ procedit ex eo quod homo eſt aliqualiter affectus circa eum cui dat: & ideo talis datio pertinet ad caritatem, ſive ad amicitiam. Sed datio liberalitatis provenit ex eo quod dans eſt aliqualiter affectus circa pecuniam, dum eam non concupiſcit, neque amat: unde etiam non ſolum amicis, ſed etiam ignotis dat quando oportet. Unde non pertinet ad caritatem, ſed magis ad iuſtitiam, quæ eſt circa res exteriores.

ARTICULUS VI. 595

Utrum liberalitas ſit maxima virtutum.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod liberalitas ſit maxima virtutum. Omnis enim virtus hominis eſt quædam ſimilitudo divinæ bonitatis. Sed per liberalitatem homo maxime aſſimilatur Deo, *qui dat omnibus affluenter, & non improperat*, ut dicitur Iacobi 1. 5. Ergo liberalitas eſt maxima virtutum.

2. Præterea. Secundum Auguſtinum in VI. de Trinit. (cap. VIII. parum a princ.) *in his quæ non mole magna ſunt, idem eſt eſſe maius, quod melius*. Sed ratio bonitatis maxime videtur ad liberalitatem pertinere: quia *bonum diffuſivum eſt*, ut patet per Dionyſium IV. de div. Nom. (par. 1. lect. 1.) unde & Ambroſius dicit in I. de offic. (cap. XXVIII. cir. princ.) quod *iuſtitia cenſuram tenet, liberalitas bonitatem*. Ergo liberalitas eſt maxima virtutum.

3. Præterea. Homines honorantur, & amantur propter virtutem. Sed Boetius dicit in Lib. II. de conſolat. (proſa V. parum a princ.) *Largitas maxime claros facit*: & Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. ante med.) quod *inter virtuoſos maxime liberales amantur*. Ergo liberalitas eſt maxima virtutum.

Sed contra eſt quod Ambroſius dicit in Lib. I. de offic. (cap. XXVIII. in princ.) quod *iuſtitia (a) excellentior videtur liberalitate, ſed liberalitas gratior*. Philoſophus etiam dicit in I. Rhetor. (cap. IX. non procul a princ.) quod *fortes, & iuſti maxime honorantur, & poſt eos liberales*.

Reſpondeo dicendum, quod quælibet virtus tendit in aliquod bonum. Unde quanto aliqua virtus in maius bonum tendit, tanto melior eſt. Liberalitas autem tendit in aliquod bonum dupliciter: uno modo primo & per ſe; alio modo ex conſequenti. Primo quidem & per ſe tendit ad ordinandum propriam affectionem circa poſſeſſionem pecuniarum, & uſum: & ſic ſecundum hoc præfertur liberalitati temperantia, quæ moderatur concupiſcentias, & delectationes pertinentes ad proprium corpus: & fortitudo, & iuſtitia, quæ ordinantur quodammodo in bonum commune; una quidem tempore pacis, alia vero tempore belli: & omnibus præferuntur virtutes quæ ordinantur in bonum divinum: nam bonum divinum præeminet cuilibet bono humano; & in bonis humanis bonum publicum præeminet bono privato; in quibus bonum corporis præeminet bono exteriorum rerum.

Alio modo ordinatur liberalitas ad aliquod bonum ex conſequenti; & ſecundum hoc liberalitas ordinatur in omnia bona prædicta: ex hoc enim quod homo non eſt amativus pecuniæ, ſequitur quod de facili utatur ea & ad ſeipſum, & ad utilitatem aliorum, & ad honorem Dei: & ſecundum hoc habet quamdam excellentiam ex hoc quod utilis eſt ad multa.

Quia tamen unumquodque magis iudicatur ſecundum id quod primo & per ſe competit ei, quam ſecundum id quod conſequenter ſe habet; ideo dicendum eſt, liberalitatem non eſſe maximam virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod datio divina provenit ex eo quod amat homines quibus dat; non autem ex eo quod afficiatur ad ea quæ dat: & ideo magis videtur pertinere ad caritatem, quæ

(a) *Ita communius, Cod. Alcan, cum Ambroſii textu* excelſior.

quæ eſt maxima virtutum, quam ad liberalitatem.

Ad ſecundum dicendum, quod quælibet virtus participat rationem boni quantum ad emiſſionem proprii actus: actus autem quarumdam aliarum virtutum meliores ſunt pecunia, quam emittit liberalis.

Ad tertium dicendum, quod liberales maxime amantur, non quidem amicitia honeſti, quaſi ſint meliores, ſed amicitia utilis, quia ſunt utiliores in exterioribus bonis, quæ communiter homines maxime cupiunt: & etiam propter eamdem cauſam clari redduntur.

QUAESTIO CXVIII.

De vitiis liberalitati oppoſitis, & primo de avaritia,

in octo articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de vitiis liberalitati oppoſitis: & primo de avaritia; ſecundo de prodigalitate.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum avaritia ſit peccatum.

Secundum, utrum ſit ſpeciale peccatum.

Tertio, cui virtuti opponatur.

Quarto, utrum ſit peccatum mortale.

Quinto, utrum ſit graviſſimum peccatorum.

Sexto, utrum ſit carnale, vel ſpirituale peccatum.

Septimo, utrum ſit vitium capitale.

Octavo de filiabus eius.

ARTICULUS I. 596

Utrum avaritia ſit peccatum.

Inf. quæſt. cxix.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod avaritia non ſit peccatum. Dicitur enim avaritia, quaſi *æris aviditas*, quia ſcilicet in appetitu pecuniæ conſiſtit, per quam omnia exteriora bona intelligi poſſunt. Sed appetere exteriora bona non eſt peccatum: naturaliter enim homo ea appetit, tum quia ſubiecta ſunt homini naturaliter, tum quia per ea vita hominis conſervatur, unde & ſubſtantia hominis dicuntur. Ergo avaritia non eſt peccatum.

2. Præterea. Omne peccatum aut eſt in Deum, aut in proximum, aut in ſeipſum, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. lxxii. art. 4.) Sed avaritia non eſt proprie peccatum contra Deum: non enim opponitur neque religioni, neque virtutibus theologicis, quibus homo ordinatur in Deum: neque etiam eſt peccatum in ſeipſum, hoc enim proprie pertinet ad gulam, & luxuriam, de qua Apoſtolus dicit I. ad Cor. vi. 18. *Qui fornicatur, in corpus ſuum peccat*: ſimiliter etiam non videtur eſſe peccatum in proximum, quia per hoc quod homo retinet ſua, nulli facit iniuriam. Ergo avaritia non eſt peccatum.

3. Præterea. Ea quæ naturaliter adveniunt, non ſunt peccata. Sed avaritia naturaliter conſequitur ſenectutem, & quemlibet defectum, ut Philoſophus dicit in IV. Eth. (cap. 1. aliquant. ante fin.) Ergo avaritia non eſt peccatum.

Sed contra eſt quod dicitur ad Hebr. ult. 5. *Sint mores ſine avaritia contenti præſentibus.*

Reſpondeo dicendum, quod in quibuſcumque bonum conſiſtit in debita menſura, neceſſe eſt quod per exceſſum, vel diminutionem illius menſuræ malum proveniat. In omnibus autem quæ ſunt propter finem, bonum conſiſtit in quadam menſura: nam ea quæ ſunt ad finem, neceſſe eſt commenſurari fini; ſicut medicina commenſuratur ſanitati, ut patet per Philoſophum in I. Polit. (cap. vi. a med.) Bona autem exteriora habent rationem utilium ad finem, ſicut dictum eſt (quæſt. præc. art. 3. & 1. 2. quæſt. ii. art. 1.) Unde neceſſe eſt quod bonum hominis circa ea conſiſtat in quadam menſura, dum ſcilicet homo ſecundum aliquam menſuram quærit habere exteriores divitias, prout ſunt neceſſariæ ad vitam eius ſecundum ſuam conditionem. Et ideo in exceſſu huius menſuræ conſiſtit peccatum, dum ſcilicet aliquis ſupra debitum modum vult eas acquirere, vel retinere; quod pertinet ad rationem avaritiæ, quæ definitur eſſe *immoderatus amor habendi*. Unde patet quod avaritia eſt peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus rerum exteriorum eſt homini naturalis, ut eorum quæ ſunt propter finem: & ideo intantum vitio caret, inquantum continetur ſub regula ſumpta ex ratione finis. Avaritia autem hanc regulam excedit: & ideo eſt peccatum.

Ad ſecundum dicendum, quod avaritia poteſt importare immoderantiam circa res exteriores dupliciter. Uno modo im-

immediate quantum ad acceptionem, vel conſervationem ipſarum, ut ſcilicet homo plus debito eas acquirat, vel conſervet: & ſecundum hoc eſt directe peccatum in proximum: quia in exterioribus divitiis non poteſt unus homo ſuperabundare, niſi alteri deficiat, quia bona temporalia non poſſunt ſimul poſſideri a multis. Alio modo poteſt importare immoderantiam circa interiores affectiones, quas quis ad divitias habet; puta quod immoderate aliquis divitias amet, aut deſideret, aut delectetur in eis: & ſic avaritia eſt peccatum hominis in ſeipſum, quia per hoc deordinatur eius affectus, licet non deordinetur corpus, ſicut per vitia carnalia. Ex conſequenti autem eſt peccatum in Deum, ſicut & omnia peccata mortalia, inquantum homo propter bonum temporale contemnit æternum.

Ad tertium dicendum, quod inclinationes naturales ſunt regulandæ ſecundum rationem, quæ principatum tenet in natura humana. Et ideo quamvis ſenes propter naturæ defectum avidius exteriorum rerum inquirant ſubſidia, ſicut & omnis indigens quærit ſuæ indigentiæ ſupplementum; non tamen a peccato excuſantur, ſi debitam rationis menſuram circa divitias excedant.

ARTICULUS II. 597

Utrum avaritia ſit ſpeciale peccatum.

Inf. art. 5. *ad* 2. *&* I. *P. quæſt.* LXIII. *art.* 2. *ad* 2. *&* II. *diſt.* XXI. *in exp. lit. ſi. & mal. quæſt.* VIII. *art.* 1. *ad* 1. *& quæſt.* III. *art.* 1.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod avaritia non ſit ſpeciale peccatum. Dicit enim Auguſtinus in Lib. III. de lib. arbit. (cap. XVII. cir. med.) *Avaritia, quæ græce* (φιλαργυρία) *philargyria dicitur, non in ſolo argento, vel in nummis, ſed in omnibus rebus quæ immoderate cupiuntur, intelligenda eſt*. Sed in omni peccato eſt cupiditas immoderata alicuius rei: quia peccatum eſt, ſpreto bono incommutabili, bonis commutabilibus inhærere, ut ſupra habitum eſt (1.2. quæſt. LXXI. art. 6. arg. 3.) Ergo avaritia eſt generale peccatum.

2. Præterea. Secundum Iſidorum in Lib. X. Etymolog. (ad lit. *A.*) *avarus dicitur, quaſi avidus æris*, ideſt pecuniæ: unde & in Græco avaritia *philargyria* nominatur, ideſt *amor argenti*. Sed ſub argento, per quod pecunia ſignificatur, ſignificantur omnia bona exteriora, quorum pretium poteſt numiſmate menſurari, ut ſupra habitum eſt (quæſt. præc. art. 2. ad 2.) Ergo avaritia conſiſtit in appetitu cuiuſlibet exterioris rei. Ergo videtur eſſe generale peccatum.

3. Præterea. Super illud ad Rom. VII. *Nam concupiſcentiam neſciebam &c.* dicit Gloſſa (ord. Auguſt. Lib. de ſpir. & lit. cap. IV. cir. med.) „ Bona eſt lex, quæ „ dum concupiſcentiam prohibet, omne „ malum prohibet. " Videtur autem lex ſpecialiter prohibere concupiſcentiam avaritiæ: unde dicitur Exod. XX. 17. *Non concupiſces rem proximi tui*. Ergo concupiſcentia avaritiæ eſt omne malum; & ita avaritia eſt generale peccatum.

Sed contra eſt quod ad Rom. I. 29. avaritia connumeratur inter alia ſpecialia peccata, ubi dicitur: *Repletos omni iniquitate, malitia, fornicatione, avaritia &c.*

Reſpondeo dicendum, quod peccata ſortiuntur ſpeciem ſecundum obiecta, ut ſupra habitum eſt (1.2. quæſt. LXXII. art. 1.) Obiectum autem peccati eſt illud bonum in quod tendit inordinatus appetitus. Et ideo ubi eſt ſpecialis ratio boni quod inordinate appetitur, ibi eſt ſpecialis ratio peccati. Alia autem eſt ratio boni utilis, & boni delectabilis. Divitiæ autem ſecundum ſe habent rationem utilis: ea enim ratione appetuntur, inquantum in uſum hominis cedunt. Et ideo ſpeciale quoddam peccatum eſt avaritia, ſecundum quod eſt immoderatus amor habendi poſſeſſiones, quæ nomine pecuniæ deſignantur, ex qua ſumitur avaritiæ nomen.

Verum quia verbum habendi, quod ſecundum primariam impoſitionem ad poſſeſſiones pertinere videtur, quarum ſumus totaliter domini, ad multa alia derivatur, ſicut dicitur homo habere ſanitatem, uxorem, veſtimentum, & alia huiuſmodi, ut patet in Prædicamentis (cap. ult. poſtprædicam.) per conſequens & nomen avaritiæ ampliatum eſt ad omnem immoderatum appetitum habendi quamcumque rem, ſicut Gregorius dicit in quadam hom. (XVI. in Evang. inter princ. & med.) quod *avaritia eſt non ſolum pecuniæ, ſed etiam altitudinis, cum ſupra debitum modum ſublimitas ambitur*. Et ſecundum hoc avaritia non eſt ſpeciale peccatum: & hoc etiam modo loquitur Auguſtinus de avaritia in auctoritate inducta (in arg. 1.)

Un-

Unde patet reſponſio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod omnes res exteriores, quæ veniunt in uſum humanæ vitæ, nomine pecuniæ intelliguntur, inquantum habent rationem boni utilis. Sunt autem quædam exteriora bona quæ poteſt aliquis pecunia conſequi, ſicut voluptates, & honores, & alia huiuſmodi, quæ habent aliam rationem appetibilitatis. Et ideo illorum appetitus non proprie dicitur avaritia, ſecundum quod eſt vitium ſpeciale.

Ad tertium dicendum, quod Gloſſa illa loquitur de concupiſcentia inordinata cuiuſcumque rei. Poteſt enim intelligi, quod per prohibitionem concupiſcentiæ rerum poſſeſſarum prohibeantur quarumcumque rerum concupiſcentiæ, quæ per res poſſeſſas haberi poſſunt.

ARTICULUS III. 598

Utrum avaritia opponatur liberalitati.

Sup. quæſt. CXVII. *art.* 2. *cor. & quæſt.* CXVIII. *art.* 5. *ad* 3. *& mal. quæſt.* XIII. *art.* 2. *ad* 10. *& IV. Ethic. lect.* 4. *per tot. & lect.* 5. *fin.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod avaritia non opponatur liberalitati. Quia ſuper illud Matth. v. *Beati qui eſuriunt, & ſitiunt iuſtitiam*, Chryſoſtomus dicit (hom. xv. in Matth. inter princ. & med.) quod duplex eſt iuſtitia, una generalis, & alia ſpecialis, cui opponitur avaritia: & idem Philoſophus dicit in V. Eth. (cap. II.) Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

2. Præterea. Peccatum avaritiæ in hoc conſiſtit quod homo tranſcendit menſuram in rebus poſſeſſis. Sed huiuſmodi menſura ſtatuitur per iuſtitiam. Ergo avaritia directe opponitur iuſtitiæ, & non liberalitati.

3. Præterea. Liberalitas eſt virtus media inter duo vitia contraria, ut patet per Philoſophum in II. Ethic. (cap. VII.) & in IV. (cap. I.) Sed avaritia non habet peccatum contrarium, & oppoſitum, ut patet per Philoſophum in V. Ethicor. (implic. cap. I. & II.) Ergo avaritia non opponitur liberalitati.

Sed contra eſt quod, ſicut dicitur Eccle. v. 9. *avarus non implebitur pecunia, & qui amat divitias, fructum non capiet ex eis*. Sed non impleri pecunia, & inordinate eas amare, eſt contrarium liberalitati, quæ in appetitu divitiarum medium tenet. Ergo avaritia opponitur liberalitati.

Reſpondeo dicendum, quod avaritia importat immoderantiam quamdam circa divitias dupliciter. Uno modo immediate circa ipſam acceptionem, & conſervationem divitiarum, inquantum ſcilicet aliquis acquirit pecuniam ultra debitum, aliena ſurripiendo, vel retinendo; & ſic opponitur iuſtitiæ: & hoc modo accipitur avaritia Ezech. XXII. 27. ubi dicitur: *Principes eius in medio eius, quaſi lupi rapientes prædam ad effundendum ſanguinem, & avare ſectanda lucra.*

Alio modo importat immoderantiam circa interiores affectiones divitiarum; puta cum quis nimis amat, vel deſiderat divitias, aut nimis delectatur in eis, etiam ſi nolit rapere aliena: & hoc modo avaritia opponitur liberalitati, quæ moderatur huiuſmodi affectiones, ut dictum eſt (quæſt. præc. art. 2. ad 3. & art. 3. ad 3. & art. 6.) Et ſic accipitur avaritia II. ad Corinth. IX. 5. *Præparent repromiſſam benedictionem hanc paratam eſſe, ſic quaſi benedictionem, non quaſi avaritiam*: Gloſſa (interl.) „ ſcilicet „ ut doleant pro dato, & parum ſit quod „ dent.“

Ad primum ergo dicendum, quod Chryſoſtomus, & Philoſophus loquuntur de avaritia primo modo dicta; avaritiam autem ſecundo modo dictam nominat Philoſophus illiberalitatem.

Ad ſecundum dicendum, quod iuſtitia proprie ſtatuit menſuram in acceptionibus, & conſervationibus divitiarum ſecundum rationem debiti legalis, ut ſcilicet homo non accipiat, nec retineat alienum; ſed liberalitas conſtituit menſuram rationis, principaliter quidem in interioribus affectionibus, & per conſequens in exteriori acceptione, & conſervatione pecuniarum, & emiſſione earum, ſecundum quod ex interiori affectione procedunt, non obſervando rationem debiti legalis, ſed debiti moralis, quod attenditur ſecundum regulam rationis.

Ad tertium dicendum, quod avaritia, ſecundum quod opponitur iuſtitiæ, non habet vitium oppoſitum: quia avaritia conſiſtit in plus habendo quam debeat ſecundum iuſtitiam: & huic opponitur minus habere, quod non habet rationem culpæ, ſed pœnæ. Sed avaritia, ſecundum quod opponitur liberalitati, habet vitium prodigalitatis oppoſitum.

ARTICULUS IV. 599

Utrum avaritia ſemper ſit peccatum mortale.

Mal. quaſt. XIII. *art.* 2.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod avaritia ſemper ſit peccatum mortale. Nullus enim eſt dignus morte niſi pro peccato mortali. Sed propter avaritiam homines digni ſunt morte: cum enim Apoſtolus ad Rom. I. 29. præmiſiſſet, *Repletos omni iniquitate, fornicatione, avaritia &c.* ſubdit ℣. 32. *Qui talia agunt, digni ſunt morte*. Ergo avaritia eſt peccatum mortale.

2. Præterea. Minimum in avaritia eſt quod aliquis inordinate retineat ſua. Sed hoc videtur eſſe peccatum mortale: dicit enim Baſilius (in ſerm. ſuper illud, *Deſtruam horrea mea*, verſ. fi.) *Eſt panis famelici, quem tu tenes; nudi tunica, quam conſervas; indigentis argentum, quod poſſides: quocirca tot iniuriaris, quot exhibere valeres*. Sed iniuriari alteri eſt peccatum mortale, quia contrariatur dilectioni proximi. Ergo multo magis omnis avaritia eſt peccatum mortale.

3. Præterea. Nullus excæcatur ſpirituali cæcitate niſi per peccatum mortale, quod animam privat lumine gratiæ. Sed, ſecundum Chryſoſtomum (alium Auctorem implic. hom. XV. in op imperf. verſ. fi.) *tenebra animæ eſt pecuniarum cupido*. Ergo avaritia, quæ eſt pecuniarum cupido, eſt peccatum mortale.

Sed contra eſt quod I. ad Corinth. III. ſuper illud, *Si quis ædificaverit ſuper hoc fundamentum &c.* dicit Gloſſa (Auguſt. Lib. de fide & oper. cap. XVI. ante med.) quod „ lignum, fenum, & ſtipu„ lam ſuperædificat ille qui cogitat quæ „ mundi ſunt, quomodo placeat mun„ do:“ quod pertinet ad peccatum avaritiæ. Ille autem qui ædificat lignum, fenum, & ſtipulam, non peccat mortaliter, ſed venialiter: de eo enim dicitur, quod *ſalvus erit ſic quaſi per ignem*. Ergo avaritia quandoque eſt veniale peccatum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc.) avaritia dupliciter dicitur. Uno modo ſecundum quod opponitur iuſtitiæ: & hoc modo ex genere ſuo eſt peccatum mortale: ſic enim ad avaritiam pertinet quod aliquis iniuſte accipiat, vel retineat res alienas; quod pertinet ad rapinam, vel furtum, quæ ſunt peccata mortalia, ut ſupra habitum eſt (quæſt. LXVI. art. 6. & 8.) Contingit tamen in hoc genere avaritiæ aliquid eſſe peccatum veniale propter imperfectionem actus, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. LXVI. art. 6. ad 3.) cum de furto ageretur. Alio modo poteſt accipi avaritia, ſecundum quod opponitur liberalitati: & ſecundum hoc importat inordinatum amorem divitiarum.

Si ergo in tantum amor divitiarum creſcat, quod preferatur caritati, ut ſcilicet propter amorem divitiarum aliquis non vereatur facere contra amorem Dei, & proximi, ſic avaritia erit peccatum mortale. Si autem inordinatio amoris intra hoc ſiſtat, ut ſcilicet homo quamvis ſuperflue divitias amet, non tamen præferat earum amorem amori divino, ut ſi propter divitias non velit aliquid facere contra Deum, & proximum; ſic avaritia eſt peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod avaritia connumeratur peccatis mortalibus ſecundum illam rationem qua eſt peccatum mortale.

Ad ſecundum dicendum, quod Baſilius loquitur in illo caſu in quo aliquis tenetur ex debito legali bona ſua pauperibus erogare vel propter periculum neceſſitatis, vel etiam propter ſuperfluitatem habitorum.

Ad tertium dicendum, quod cupido divitiarum obtenebrat animam proprie, quando excludit lumen caritatis, præferendo amorem divitiarum amori divino.

ARTICULUS V. 600

Utrum avaritia ſit maximum peccatorum.

Pſal. XXI. *com.* 5. *fin.*

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod avaritia ſit maximum peccatorum. Dicitur enim Eccle. X. 9. *Avaro nihil eſt ſceleſtius*: & poſtea ſubditur: *Nihil eſt iniquius quam amare pecuniam: hic enim & animam ſuam venalem habet*. Et Tullius dicit in I. de offic. (in tit. *Vera magnanimitas in duobus potiſſimum ſita*:) *Nihil eſt tam anguſti animi, tamque parvi, quam amare pecuniam*. Sed hoc pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia eſt graviſſimum peccatorum.

2. Præterea. Tanto aliquod peccatum eſt gravius, quanto magis caritati contrariatur. Sed avaritia maxime contrariatur caritati: dicit enim Auguſtinus in

in Lib. lxxxiii. Qq. (quæſt. xxxvi. a princ.) quod *venenum caritatis eſt cupiditas*. Ergo avaritia eſt maximum peccatorum.

3. Præterea. Ad gravitatem peccati pertinet quod ſit incurabile: unde & peccatum in Spiritum ſanctum dicitur graviſſimum, quia eſt irremiſſibile. Sed avaritia eſt peccatum inſanabile: unde dicit Philoſophus in IV. Ethic. (cap. 1. a med.) quod *ſenectus*, & *omnis impotentia avaros facit*. Ergo avaritia eſt graviſſimum peccatorum.

4. Præterea. Apoſtolus dicit ad Epheſ. v. 5. quod *avaritia eſt idolorum ſervitus*. Sed idololatria computatur inter graviſſima peccata. Ergo & avaritia.

Sed contra eſt quod adulterium eſt gravius peccatum quam furtum, ut habetur Proverb. vi. Furtum autem pertinet ad avaritiam. Ergo avaritia non eſt graviſſimum peccatorum.

Reſpondeo dicendum, quod omne peccatum ex hoc ipſo quod eſt malum, conſiſtit in quadam corruptione, ſive privatione alicuius boni; inquantum autem eſt voluntarium, conſiſtit in appetitu alicuius boni. Dupliciter ergo ordo peccatorum poteſt attendi. Uno modo ex parte boni quod per peccatum contemnitur, vel corrumpitur; quod quanto maius eſt, tanto peccatum gravius eſt. Et ſecundum hoc peccatum quod eſt contra Deum, eſt graviſſimum: & ſub hoc eſt peccatum quod eſt contra perſonam hominis: ſub quo eſt peccatum quod eſt contra res exteriores, quæ ſunt ad uſum hominis deputatæ; quod videtur ad avaritiam pertinere.

Alio modo poteſt attendi gradus peccatorum ex parte boni cui inordinate ſubditur appetitus humanus; quod quanto minus eſt, tanto peccatum eſt deformius: turpius eſt enim ſubeſſe inferiori bono quam ſuperiori. Bonum autem exteriorum rerum eſt infimum inter humana bona: eſt enim minus quam bonum corporis, quod etiam minus eſt quam bonum animæ, quod exceditur a bono divino. Et ſecundum hoc peccatum avaritiæ, quo appetitus humanus ſubiicitur etiam exterioribus rebus, habet quodammodo deformitatem maiorem.

Quia tamen corruptio, vel privatio boni formaliter ſe habet in peccato; converſio autem ad bonum commutabile materialiter, magis eſt iudicanda gravitas peccati ex parte boni quod corrumpitur, quam ex parte boni cui ſubiicitur appetitus. Et ideo dicendum eſt, quod avaritia non eſt ſimpliciter maximum peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de avaritia ex parte boni cui ſubditur appetitus. Unde & in Eccli. x. 10. pro ratione ſubditur, quod avarus *ſuam animam habet venalem*, quia videlicet animam ſuam, ideſt vitam ſuam, exponit periculis pro pecunia: & ideo ſubdit: *Quoniam in vita ſua proiecit*, ideſt contempſit, *intima ſua*, ut ſcilicet pecuniam lucraretur. Tullius etiam addit, hoc eſſe *anguſti animi*, ut ſcilicet velit pecuniæ ſubiici.

Ad ſecundum dicendum, quod Auguſtinus ibi accipit cupiditatem generaliter cuiuſcumque temporalis boni, non ſecundum quod accipitur ſpecialiter pro avaritia: cupiditas enim cuiuſcumque temporalis boni eſt venenum caritatis, inquantum ſcilicet homo ſpernit bonum divinum propter hoc quod inhæret bono temporali.

Ad tertium dicendum, quod aliter eſt inſanabile peccatum in Spiritum ſanctum, & aliter avaritia. Nam peccatum in Spiritum ſanctum eſt inſanabile ex parte contemptus; puta quia homo contemnit vel miſericordiam, vel iuſtitiam divinam, aut aliquid horum per quæ hominis peccata ſanantur: & ideo talis inſanabilitas pertinet ad maiorem gravitatem peccati. Avaritia vero habet inſanabilitatem ex parte defectus humani, in quem ſcilicet ſemper procedit humana natura: quia quo aliquis eſt magis deficiens, eo magis indiget adminiculo exteriorum rerum; & ideo magis in avaritiam labitur. Unde per talem inſanabilitatem non oſtenditur peccatum eſſe gravius, ſed per hoc eſt quodammodo perículoſius.

Ad quartum dicendum, quod avaritia comparatur idololatriæ per quamdam ſimilitudinem, quam habet ad ipſam, quia ſicut idololatra ſubiicit ſe creaturæ exteriori, ita etiam avarus; non tamen eodem modo; ſed idololatra quidem ſubiicit ſe creaturæ exteriori, ut exhibeat ei cultum divinum; avarus autem ſubiicit ſe creaturæ exteriori immoderate eam concupiſcendo ad uſum, non tamen ad cultum. Et ideo non oportet quod avaritia habeat tantam gravitatem, quantam habet idololatria.

ARTICULUS VI. 601

Utrum avaritia ſit peccatum ſpirituale.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod avaritia non ſit peccatum ſpirituale. Peccata enim ſpiritualia videntur eſſe circa ſpiritualia bona. Sed materia avaritiæ ſunt bona corporalia, ſcilicet exteriores divitiæ. Ergo avaritia non eſt peccatum ſpirituale.

2. Præterea. Peccatum ſpirituale contra carnale dividitur. Sed avaritia videtur eſſe peccatum carnale: ſequitur enim corruptionem carnis, ut patet in ſenibus, qui propter naturæ carnalis defectum in avaritiam incidunt. Ergo avaritia non eſt peccatum ſpirituale.

3. Præterea. Peccatum carnale eſt per quod etiam corpus hominis deordinatur, ſecundum illud Apoſtoli I. Corinth. VI. 18. *Qui fornicatur, in corpus ſuum peccat*. Sed avaritia etiam corporaliter hominem vexat: unde & Chryſoſtomus Mar. V. comparat avarum dæmoniaco, qui in corpore vexatur (hom. XXIX. in Matth. a med.) Ergo avaritia non videtur eſſe peccatum ſpirituale.

Sed contra eſt quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) computat avaritiam cum vitiis ſpiritualibus.

Reſpondeo dicendum, quod peccata præcipue in affectu conſiſtunt. Omnes autem affectiones animæ, ſive paſſiones terminantur ad dilectiones, & triſtitias, ut patet per Philoſophum in II. Ethic. (cap. V. cir. princ.) Dilectionum autem quædam ſunt carnales, & quædam ſpirituales. Carnales quidem delectationes dicuntur quæ in ſenſu carnis complentur, ſicut delectationes ciborum, & venereorum; delectationes vero ſpirituales dicuntur quæ complentur in ſola animæ apprehenſione. Illa ergo peccata dicuntur carnalia quæ perficiuntur in delectationibus carnalibus; illa vero dicuntur ſpiritualia quæ perficiuntur in ſpiritualibus delectationibus abſque carnali delectatione.

Et huiuſmodi eſt avaritia: delectatur enim avarus in hoc quod conſiderat ſe poſſeſſorem divitiarum. Et ideo avaritia eſt peccatum ſpirituale.

Ad primum ergo dicendum, quod avaritia circa corporale obiectum non quærit delectationem corporalem, ſed ſolum animalem, prout ſcilicet homo in hoc delectatur quod divitias poſſideat: & ideo non eſt peccatum carnale. Ratione tamen obiecti medium eſt inter peccata pure ſpiritualia, quæ quærunt delectationem ſpiritualem circa obiecta ſpiritualia, (ſicut ſuperbia eſt circa excellentiam) & vitia pure carnalia, quæ quærunt delectationem pure corporalem circa obiectum corporale.

Ad ſecundum dicendum, quod motus recipit ſpeciem ſecundum terminum *ad quem*, non autem ſecundum terminum *a quo*: & ideo vitium dicitur carnale ex hoc quod tendit in delectationem carnalem, non autem ex eo quod procedit ex aliquo defectu carnis.

Ad tertium dicendum, quod Chryſoſtomus comparat avarum dæmoniaco, non quia vexetur in carne, ſicut dæmoniacus, ſed per oppoſitum: quia ſicut dæmoniacus ille de quo legitur Marc. V. ſe denudabat, ita avarus ſe ſuperfluis divitiis onerat.

ARTICULUS VII. 602

Utrum avaritia ſit vitium capitale.

II. diſt. XLII. *quæſt.* II. *art.* 3. *& mal. quæſt.* VIII. *art.* I. *cor. & quæſt.* XIII. *art.* 3.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod avaritia non ſit vitium capitale. Avaritia enim opponitur liberalitati ſicut medio, & prodigalitati ſicut extremo. Sed neque liberalitas eſt principalis virtus, neque prodigalitas vitium capitale. Ergo etiam avaritia non debet poni vitium capitale.

2. Præterea. Sicut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. LXXXIV. art. 3. & 4.) illa dicuntur eſſe vitia capitalia quæ habent principales fines, ad quos ordinantur fines aliorum vitiorum. Sed hoc non competit avaritiæ: quia divitiæ non habent rationem finis, ſed magis rationem eius quod eſt ad finem, ut dicitur in I. Ethic. (cap. V. cir. fi.) Ergo avaritia non eſt vitium capitale.

3. Præterea. Gregorius dicit XV. Moral. (cap. XIV. in princ.) quod *avaritia quandoque oritur ex elatione, quandoque ex timore. Dum enim quidam deficere ſibi ad ſumptum neceſſaria æſtimant, mentem ad avaritiam relaxant. Sunt alii qui dum potiores videri appetunt, ad alienarum rerum ambitum ſuccenduntur*. Ergo avaritia magis oritur ab aliis vitiis, quam ipſa ſit vitium capitale reſpectu aliorum.

Sed contra eſt quod Gregorius XXXI. Mo-

Moralium (cap. xvii. a med.) ponit avaritiam inter vitia capitalia.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (in arg. 2. hu. art.) vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriuntur ſecundum rationem finis: qui cum ſit multum appetibilis, propter eius appetitum homo procedit ad multa facienda vel bona, vel mala. Finis autem maxime appetibilis eſt beatitudo, vel felicitas, qui eſt ultimus finis humanæ vitæ, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. 1. art. 4. 7. & 8.) Et ideo quanto aliquid magis participat conditiones felicitatis, tanto magis eſt appetibile. Eſt autem una de conditionibus felicitatis ut ſit per ſe ſufficiens; alioquin non quietaret appetitum tamquam ultimus finis. Sed per ſe ſufficientiam maxime repromittunt divitiæ, ut Boetius dicit in III. de Conſol. (proſa III. cir. med.) Cuius ratio eſt, quia, ſicut Philoſophus dicit in V. Ethic. (cap. v.) *denario utimur quaſi fideiuſſore ad dominia habenda*: & Eccle. x. 16. dicitur, quod *pecuniæ obediunt omnia*.

Et ideo avaritia, quæ conſiſtit in appetitu pecuniæ, eſt vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus perficitur ſecundum rationem; vitium autem perficitur ſecundum inclinationem appetitus ſenſitivi. Non autem ad idem genus principaliter reſpicit ratio, & appetitus ſenſitivus: & ideo non oportet quod principale vitium opponatur principali virtuti. Unde licet liberalitas non ſit principalis virtus, quia non reſpicit ad principale bonum rationis; avaritia tamen eſt principale vitium, quia reſpicit ad pecuniam, quæ habet quamdam principalitatem inter bona ſenſibilia, ratione iam dicta (in cor. art.) Prodigalitas autem non ordinatur ad aliquem finem principaliter appetibilem, ſed magis videtur procedere ex defectu rationis. Unde Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. a med.) quod *prodigus magis dicitur vanus quam malus*.

Ad ſecundum dicendum, quod pecunia ordinatur quidem ad aliud ſicut ad finem; inquantum tamen utilis eſt ad omnia ſenſibilia acquirenda, continet quodammodo virtute omnia: & ideo habet quamdam ſimilitudinem felicitatis, ut dictum eſt (in cor. art.)

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet vitium capitale interdum a quibuſdam aliis oriri, ut dictum eſt (quæſt. xxxvi. art. 4. ad 1. & 1. 2. quæſt. lxxxiv. art. 4.) dum tamen ex eo alia vitia ſoleant plerumque oriri.

ARTICULUS VIII. 603

Utrum proditio, fraus, fallacia, periuria, inquietudo, violentiæ, & contra miſericordiam obduratio, ſint avaritiæ filiæ.

Sup. quæſt. lv. *art.* 1. *&* II. *diſt.* xlii. *quæſt.* II. *art.* 3. *& mal. quæſt.* VIII. *art.* 1. *cor. & quæſt.* XIII. *art.* 3.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quod non ſint avaritiæ filiæ, quæ dicuntur, ſcilicet *proditio*, *fraus*, *fallacia*, *periuria*, *inquietudo*, *violentiæ*, & *contra miſericordiam obduratio*. Avaritia enim opponitur liberalitati, ut dictum eſt (art. 3. hu. quæſt.) *Proditio* autem, *fraus*, & *fallacia* opponuntur prudentiæ, *periuria* religioni, *inquietudo* ſpei, vel caritati, quæ quieſcit in amato, *violentiæ* opponuntur iuſtitiæ, *obduratio* miſericordiæ. Ergo huiuſmodi vitia non pertinent ad avaritiam.

2. Præterea. Proditio, dolus, & fallacia ad idem pertinere videntur, ſcilicet ad proximi deceptionem. Ergo non debent enumerari tamquam diverſæ filiæ avaritiæ.

3. Præterea. Iſidorus (comment. in Deut. cap. xvi. cir. med.) ponit novem filias; quæ ſunt *mendacium*, *fraus*, *furtum*, *periurium*, & *turpis lucri appetitus*, *falſa teſtimonia*, *violentia*, *inhumanitas*, *rapacitas*. Ergo prima aſſignatio filiarum fuit inſufficiens.

4. Præterea. Philoſophus in IV. Ethic. (cap. 1. a med.) ponit multa genera vitiorum pertinentium ad avaritiam, quam nominat *illiberalitatem*; videlicet *parcos*, *tenaces*, (*a*) *cumini ſectores*, *cimbices*, *illiberales operationes operantes*, & *de meretricio paſtos*, & *uſurarios*, *aleatores*, & *mortuorum ſpoliatores*, & *latrones*. Ergo videtur quod prædicta enumeratio ſit inſufficiens.

5. Præterea. Tyranni maxime violentias ſubditis inferunt. Dicit autem Philoſophus ibidem, quod *tyrannos civitates deſolantes*, *& ſacra prædantes non dicimus illiberales*, ideſt avaros. Ergo violentia non debet poni filia avaritiæ.

(a) *Cod. Alcan.* chiminibiles, *ſicut & in ſolutione Edit. Rom.* chimibiles, liberales (*illiberales*) operationes operantes &c.

Sed contra eſt quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) aſſignat avaritiæ filias prius enumeratas.

Reſpondeo dicendum, quod filiæ avaritiæ dicuntur vitia quæ ex ipſa oriuntur, & præcipue ſecundum appetitum finis.

Quia vero avaritia eſt ſuperfluus amor habendi divitias, in duobus excedit. Primo enim ſuperabundant in retinendo: & ex hac parte oritur ex avaritia *obduratio contra miſericordiam*, quia ſcilicet cor eius miſericordia non emollitur, ut de divitiis ſuis ſubveniat miſeris. Secundo ad avaritiam pertinet ſuperabundare in accipiendo: & ſecundum hoc avaritia poteſt conſiderari dupliciter. Uno modo ſecundum quod eſt in affectu: & ſic ex avaritia oritur *inquietudo*, inquantum ingerit homini ſolicitudinem, & curas ſuperfluas: *avarus* enim *non implebitur pecunia*, ut dicitur Eccle. v. 9. Alio modo poteſt conſiderari in effectu: & ſic in acquirendo aliena utitur quandoque quidem vi, quod pertinet ad *violentias*; quandoque autem dolo: qui quidem ſi fiat in verbo, *fallacia* erit, quantum ad ſimplex verbum; *periurium*, ſi addatur confirmatio iuramenti: ſi autem dolus committitur opere, ſic quantum ad res erit *fraus*, quantum autem ad perſonas erit *proditio*; ut patet de Iuda, qui ex avaritia prodidit Chriſtum.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet filias alicuius peccati capitalis ad idem genus vitii pertinere: quia ad finem unius vitii poſſunt ordinari etiam peccata alterius generis: aliud eſt enim peccatum habere filias, & peccatum habere ſpecies.

Ad ſecundum dicendum, quod illa tria diſtinguuntur, ſicut dictum eſt (in cor. art.)

Ad tertium dicendum. quod illa novem reducuntur ad ſeptem prædicta: nam mendacium, & falſum teſtimonium continentur ſub fallacia: falſum enim teſtimonium eſt quædam ſpecificatio mendacii; ſicut & furtum eſt quædam ſpecificatio fraudis, unde ſub fraude continetur: appetitus autem turpis lucri pertinet ad inquietudinem: rapacitas autem continetur ſub violentia, cum ſit ſpecies eius: inhumanitas autem eſt idem quod obduratio contra miſericordiam.

Ad quartum dicendum, quod illa quæ ponit Ariſtoteles, ſunt illiberalitatis, vel avaritiæ ſpecies magis quam filiæ. Poteſt enim aliquis dici illiberalis, vel avarus ex eo quod deficit in dando: & ſi quidem parum det, vocatur *parcus*; ſi autem nihil, *tenax*; ſi autem cum magna difficultate det, vocatur *cuminibilis*, quaſi *cumini venditor*, quia de parvis magnam vim facit. Quandoque autem aliquis dicitur illiberalis, vel avarus, quia excedit in accipiendo: & hoc dupliciter. Uno modo quia turpiter lucratur vel vilia, & ſervilia opera exercendo per illiberales operationes; vel quia de aliquibus vitioſis actibus lucratur, ſicut de meretricio, vel de aliquo huiuſmodi; vel quia lucratur de eo quod gratis oportet concedere, ſicut uſurarii; vel quia lucratur parva cum magno labore. Alio modo quia iniuſte lucratur; vel vivis vim inferendo, ſicut latrones; vel mortuos ſpoliando; vel ab amicis auferendo, ſicut aleatores.

Ad quintum dicendum, quod ſicut liberalitas eſt circa mediocres pecunias, ita & illiberalitas. Unde tyranni, qui magna per violentiam auferunt, non dicuntur illiberales, ſed iniuſti.

QUAESTIO CXIX.

De prodigalitate,

in tres articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de prodigalitate: & circa hoc quæruntur tria.

Primo, utrum prodigalitas avaritiæ opponatur.

Secundo, utrum prodigalitas ſit peccatum.

Tertio, utrum ſit gravius peccatum quam avaritia.

ARTICULUS I. 604

Utrum prodigalitas opponatur avaritiæ.

Sup. quæſt. CXVIII. *art.* 3. *ad* 3. *& inf. art.* 2. *&* 3. *cor.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod prodigalitas non opponatur avaritiæ. Oppoſita enim non poſſunt ſimul eſſe in eodem. Sed aliqui ſunt ſimul prodigi, & avari. Ergo prodigalitas non opponitur avaritiæ.

2. Præterea. Oppoſita ſunt circa idem. Sed avaritia, ſecundum quod opponitur liberalitati, eſt circa paſſiones quaſdam, quibus homo afficitur ad pecuniam; prodi-

digalitas autem non videtur eſſe circa aliquas animæ paſſiones: non enim afficitur circa pecunias, nec circa aliquid aliud huiuſmodi. Non ergo prodigalitas opponitur avaritiæ.

3. Præterea. Peccatum principaliter recipit ſpeciem a fine, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. lxxii. art. 3.) Sed prodigalitas ſemper videtur ordinari ad aliquem finem illicitum, propter quem ſua bona expendat, & præcipue propter voluptates: unde & Luc. xv. 13. dicitur de filio prodigo, quod *diſſipavit ſubſtantiam ſuam luxurioſe vivendo*. Ergo videtur quod prodigalitas magis opponatur temperantiæ, & inſenſibilitati, quam avaritiæ, & liberalitati.

Sed contra eſt quod Philoſophus in II. Eth. (cap. vii.) & in IV. (cap. 1. a med.) ponit prodigalitatem oppoſitam liberalitati, & illiberalitati, quam nunc avaritiam dicimus.

Reſpondeo dicendum, quod in moralibus attenditur oppoſitio vitiorum ad invicem, & ad virtutem ſecundum ſuperabundantiam, & defectum. Differunt autem avaritia, & prodigalitas ſecundum ſuperabundantiam, & defectum diverſimode. Nam in affectione divitiarum avarus ſuperabundat, plus debito eas diligens; prodigus autem deficit, minus debito earum ſolicitudinem gerens. Circa exteriora vero ad prodigalitatem pertinet excedere quidem in dando, deficere autem in retinendo, & acquirendo: ad avaritiam autem pertinet e contrario deficere quidem in dando, ſuperabundare autem in accipiendo, & retinendo.

Unde patet quod prodigalitas avaritiæ opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet eidem ineſſe oppoſita ſecundum diverſa. Ab illo tamen aliquid magis denominatur quod ineſt principalius. Sicut autem in liberalitate, quæ medium tenet, præcipua eſt datio, ad quam acceptio, & retentio ordinantur; ita etiam avaritia, & prodigalitas præcipue attenduntur ſecundum dationem. Unde ille qui ſuperabundat in dando, vocatur *prodigus*; qui autem deficit in dando, vocatur *avarus*. Contingit autem quandoque quod aliquis deficit in dando, qui tamen non excedit in accipiendo, ut Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. a med.) Similiter etiam contingit quod aliquis excedat in dando, & ex hoc eſt prodigus; & ſimul cum hoc excedat in accipiendo: vel ex quadam neceſſitate: quia dum ſuperabundat in dando, deficiunt ei propria bona, unde cogitur indebite acquirere, quod pertinet ad avaritiam: vel etiam propter animi inordinationem: dum enim non dat propter bonum, quaſi contempta virtute, non curat undecumque, & qualitercumque accipiat: & ſic non ſecundum idem eſt prodigus, & avarus.

Ad ſecundum dicendum, quod prodigalitas attenditur circa paſſiones pecuniæ, non ſicut ſuperabundans in eis, ſed ſicut deficiens.

Ad tertium dicendum, quod prodigi non ſemper abundant in dando propter voluptates, circa quas eſt intemperantia; ſed quandoque quidem ex eo quod taliter ſunt diſpoſiti ut divitias non curent, quandoque autem propter aliquid aliud. Ut frequentius tamen ad intemperantias declinant: tum quia ex quo ſuperflue expendunt in aliis, etiam in rebus voluptuoſis expendere non verentur, ad quas magis inclinat concupiſcentia carnis: tum etiam quia ex quo non delectantur in bonis virtutum, quærunt ſibi corporales delectationes. Et inde eſt quod Philoſophus in IV. Eth. (cap. 1. a med.) dicit, quod *multi prodigorum fiunt intemperati*.

ARTICULUS II. 605

Utrum prodigalitas ſit peccatum.

Inf. art. 3. *ad* 3.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod prodigalitas non ſit peccatum. Dicit enim Apoſtolus, I. ad Tim. ult. 10. *Radix omnium malorum eſt cupiditas*. Sed non eſt radix prodigalitatis, quæ ei opponitur. Ergo prodigalitas non eſt peccatum.

2. Præterea. Apoſtolus I. ad Tim. ult. 17. dicit: *Divitibus huius ſæculi præcipe facile tribuere, communicare*. Sed hoc maxime faciunt prodigi. Ergo prodigalitas non eſt peccatum.

3. Præterea. Ad prodigalitatem pertinet ſuperabundare in datione, & deficere in ſolicitudine divitiarum. Sed hoc maxime convenit viris perfectis, implentibus quod Dominus dicit Matth. vi. 34. *Nolite ſoliciti eſſe in craſtinum*: & Matth. xix. 21. *Vende omnia quæ habes, & da pauperibus*. Ergo prodigalitas non eſt peccatum.

Sed contra eſt quod filius prodigus vituperatur de ſua prodigalitate.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc.) prodigalitas opponitur avaritiæ ſecundum oppoſitionem ſuperabundantiæ, & defectus. Medium autem virtutis per utrumque horum corrumpitur. Ex hoc autem eſt aliquid vitioſum, & peccatum, quod corrumpit bonum virtutis.

Unde relinquitur quod prodigalitas ſit peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Apoſtoli quidam exponunt non de cupiditate actuali, ſed de quadam habituali cupiditate, quæ eſt concupiſcentia fomitis, ex qua omnia peccata oriuntur. Alii vero dicunt, quod loquitur de cupiditate generali reſpectu cuiuſcumque boni: & ſic manifeſtum eſt quod etiam prodigalitas ex cupiditate oritur: prodigus enim aliquod bonum temporale cupit conſequi inordinate, vel placere aliis, vel ſaltem ſatisfacere ſuæ voluntati in dando. Sed ſi quis recte conſideret, Apoſtolus loquitur ibi ad litteram de cupiditate divitiarum: nam ſupra præmiſerat: *Qui volunt divites fieri &c.* Et ſic dicitur eſſe avaritia radix omnium malorum, non quia omnia mala ſemper ex avaritia oriantur, ſed quia nullum malum eſt quod non interdum oriatur ex avaritia. Unde & prodigalitas quandoque ex avaritia naſcitur; ſicut cum aliquis prodige multa conſumit intentione captandi favorem aliquorum, a quibus divitias accipiat.

Ad ſecundum dicendum, quod Apoſtolus monet divites ut facile tribuant, & communicent ſua, ſecundum quod oportet: quod non faciunt prodigi: quia, ut Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. poſt med.) *dationes eorum non ſunt bonæ, neque boni gratia, neque ſecundum quod oportet; ſed quandoque dant multa illis quos oporteret pauperes eſſe, ſcilicet hiſtrionibus, & adulatoribus; bonis autem nihil dant.*

Ad tertium dicendum, quod ſuperexceſſus prodigalitatis non attenditur principaliter ſecundum quantitatem dati, ſed magis inquantum excedit id quod fieri oportet. Unde quandoque liberalis maiora dat quam prodigus, ſi neceſſarium ſit. Sic ergo dicendum eſt, quod illi qui intentione ſequendi Chriſtum omnia ſua dant, & ab animo ſuo omnem temporalium ſolicitudinem removent, non ſunt prodigi, ſed perfecte liberales.

ARTICULUS III. 606

Utrum prodigalitas ſit gravius peccatum quam avaritia.

Sup. quæſt. CVII. *art.* 2. *cor. & quæſt.* CXVIII. *art.* 5. *ad* 3. *& mal. quæſt.* XIII. *art.* 2. *ad* 10. *& IV. Eth. lect.* 4. *per tot. & lect.* 5. *fin.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod prodigalitas ſit gravius peccatum quam avaritia. Per avaritiam enim aliquis nocet proximo, cui bona ſua non communicat; per prodigalitatem autem quis ſibiipſi nocet: dicit enim Philoſophus in IV. Ethic. (cap. 1. circa princ.) quod *corruptio divitiarum, per quas homo vivit, eſt quædam ipſius eſſe perditio*. Gravius autem peccat qui ſibiipſi nocet, ſecundum illud Eccli. XIV. 5. *Qui ſibi nequam eſt, cui bonus erit?* Ergo prodigalitas eſt gravius peccatum quam avaritia.

2. Præterea. Inordinatio quæ provenit cum aliqua conditione laudabili, minus eſt vitioſa. Sed inordinatio avaritiæ quandoque eſt cum aliqua laudabili conditione; ut patet in illis qui nolunt ſua expendere, ne cogantur aliena accipere: prodigalitatis autem inordinatio provenit cum conditione vituperali: unde & prodigalitatem attribuimus intemperatis hominibus, ut Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1.) Ergo prodigalitas eſt gravius peccatum quam avaritia.

3. Præterea. Prudentia præcipua eſt inter morales virtutes, ut ſupra habitum eſt (quæſt. LVI. art. 1. ad 1. & 1. 2. quæſt. LXI. art. 2. ad 1.) Sed prodigalitas magis opponitur prudentiæ quam avaritia: dicitur enim Proverb. XXI. 20. *Theſaurus deſiderabilis, & oleum in habitaculo iuſti, & imprudens homo diſſipabit illud*: & Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. a med.) quod *inſipientis eſt ſuperabundanter dare, & non accipere*. Ergo prodigalitas eſt gravius peccatum quam avaritia.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in IV. Ethicor. (ibid.) quod *prodigus multo videtur melior illiberali*.

Reſpondeo dicendum, quod prodigalitas ſecundum ſe conſiderata minus peccatum eſt quam avaritia: & hoc triplici ratione.

Pri-

Primo quidem quia avaritia magis differt a virtute oppoſita: magis enim ad liberalem pertinet dare, in quo ſuperabundat prodigus, quam accipere, vel retinere, in quo ſuperabundat avarus. Secundo, quia prodigus eſt multis utilis, quibus dat; avarus autem nulli, ſed nec ſibi ipſi, ut dicitur in IV. Ethic. (loc. cit.) Tertio quia prodigalitas eſt facile ſanabilis; & per hoc quod declinat ad ætatem ſenectutis, quæ eſt contraria prodigalitati; & per hoc quod pervenit ad egeſtatem de facili, dum multa inutiliter conſumit, & ſic pauper factus non poteſt in dando ſuperabundare; & etiam quia de facili perducitur ad virtutem, propter ſimilitudinem quam habet ad ipſam. Sed avarus non de facili ſanatur, ratione ſupradicta (quæſt. præc. art. 5. ad 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod differentia prodigi, & avari non attenditur ſecundum hoc quod eſt peccare in ſeipſum, & in alium. Nam prodigus peccat in ſeipſum, dum bona ſua conſumit, unde vivere deberet: peccat etiam in alterum conſumendo bona, ex quibus aliis deberet providere. Et præcipue hoc apparet in clericis, qui ſunt diſpenſatores bonorum Eccleſiæ, quæ ſunt pauperum, quos defraudant, prodige expendendo. Similiter & avarus peccat in alios, inquantum deficit in dationibus: peccat & in ſeipſum, inquantum deficit in ſumptibus: unde dicitur Eccle. VI. 2. *Vir cui Deus dedit divitias, nec tribuit ei poteſtatem ut comedat ex eis*. Sed tamen in hoc ſuperabundat prodigus: quia ſic ſibi, & quibusdam aliis nocet, quod tamen aliquibus prodeſt. Avarus autem nec aliis, nec ſibi prodeſt: quia non audet uti etiam ad ſuam utilitatem bonis ſuis.

Ad ſecundum dicendum, quod cum de vitiis communiter loquimur, iudicamus de eis ſecundum proprias rationes ipſorum; ſicut circa prodigalitatem attendimus, quod ſuperflue conſumit divitias; circa avaritiam vero, quod ſuperflue eas retinet. Quod autem quis propter intemperantiam ſuperflue conſumat, hoc iam nominat ſimul peccata multa: unde & tales prodigi ſunt peiores, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. 1. poſt princ.) Quod autem illiberalis, ſive avarus abſtineat ab accipiendis alienis, etſi in ſe laudabile videatur, tamen ex cauſa propter quam facit, vituperabile eſt; dum ideo non vult ab aliis accipere, ne cogatur aliis dare.

Ad tertium dicendum, quod omnia vitia prudentiæ opponuntur, ſicut & omnes virtutes a prudentia diriguntur: & ideo vitium ex hoc ipſo quod opponitur ſoli prudentiæ, levius reputatur.

QUAESTIO CXX.

De (a) epicheia, ſeu æquitate, in duos articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de epicheia: circa quam quæruntur duo.
Primo, utrum epicheia ſit virtus.
Secundo, utrum ſit pars iuſtitiæ.

ARTICULUS I. 607

Utrum epicheia ſit virtus.

Inf. quæſt. CXXVIII. *art.* I. *ad* 6. *&* III. *diſt.* XXXVII. *art.* 4. *cor. fin. & V. Ethic. lect.* 16.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod epicheia non ſit virtus. Nulla enim virtus aufert aliam virtutem. Sed epicheia aufert aliam virtutem, quia tollit id quod iuſtum eſt ſecundum legem, & opponi videtur ſeveritati. Ergo epicheia non eſt virtus.

2. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de vera religione (cap. XXXI. ad fin.) *Iniſtis temporalibus legibus quamquam de his homines iudicent, cum eas inſtituunt; tamen cum fuerint inſtitutæ, & firmatæ, non licebit iudici de ipſis iudicare, ſed ſecundum ipſas*. Sed epicheia videtur iudicare de lege, quando eam exiſtimat non eſſe ſervandam in aliquo caſu. Ergo epicheia magis eſt vitium quam virtus.

3. Præterea. Ad epicheiam videtur pertinere ut attendat ad intentionem legislatoris, ut Philoſophus dicit in V. Ethic. (cap. X) Sed interpretari intentionem legislatoris ad ſolum Principem pertinet: unde Imperator dicit in Codice de legibus, & conſtitutionibus Princ. (lege 1.) *Inter æquitatem, iuſque interpoſitam interpretationem nobis ſolis & oportet, & licet inſpicere*. Ergo actus epicheiæ non eſt licitus. Ergo epicheia non eſt virtus.

Sed contra eſt quod Philoſophus in V. Ethic. (loc. cit.) ponit eam virtutem.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. XCVI. art. 6.) cum de legibus ageretur, quia humani actus, de quibus leges dantur, in ſingula-

(a) *Ita editi recentiores paſſim, veteres* epiicia, *mſſ.* epiiKia *ubique.*

laribus contingentibus conſiſtunt, quæ infinitis modis variari poſſunt; non fuit poſſibile aliquam regulam legis inſtitui quæ in nullo caſu deficeret; ſed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, ſecundum hoc legem ferentes: quam tamen in aliquibus caſibus ſervare, eſt contra æqualitatem iuſtitiæ, & contra commune bonum, quod lex intendit: ſicut lex inſtituit quod depoſita reddantur, quia hoc ut in pluribus iuſtum eſt; contingit tamen aliquando eſſe nocivum; puta ſi furioſus depoſuit gladium, & eum repoſcat, dum eſt in furia; vel ſi aliquis repoſcat depoſitum ad patriæ impugnationem. In his ergo, & ſimilibus caſibus malum eſt ſequi legem poſitam; bonum autem eſt, prætermiſſis verbis legis, ſequi id quod poſcit iuſtitiæ ratio, & communis utilitas. Et ad hoc ordinatur epicheia, quæ apud nos dicitur æquitas.

Unde patet quod epicheia eſt virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod epicheia non deſerit iuſtum ſimpliciter, ſed iuſtum quod eſt lege determinatum: nec etiam opponitur ſeveritati, quæ ſequitur (*a*) veritatem legis in quibus oportet. Sequi autem verba legis in quibus non oportet, vitioſum eſt. Unde dicitur in Codice de legibus, & conſt. Princ. (leg. v.) *Non dubium eſt in legem committere eum qui verba legis amplexus, contra legiſlatoris nititur voluntatem.*

Ad ſecundum dicendum, quod ille de lege iudicat qui dicit eam non eſſe bene poſitam; qui vero dicit verba legis non eſſe in hoc caſu ſervanda, non iudicat de lege, ſed de aliquo negotio particulari quod occurrit.

Ad tertium dicendum, quod interpretatio locum habet in dubiis, in quibus non licet abſque determinatione Principis a verbis legis recedere; ſed in manifeſtis non eſt opus interpretatione, ſed executione.

ARTICULUS II. 608

Utrum epicheia ſit pars iuſtitiæ.

Sup. quæſt. lxxx. *art.* 1. *ad* 5. *&* III. *diſt.* xxxiii. *quæſt.* iii. *art.* 3. *quæſt.* 5. *cor.* *& ad* 5. *&* V. *Eth. lect.* 16.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod epicheia non ſit pars iuſtitiæ. Ut enim patet ex ſupradictis (quæſt. lviii. art. 7.) duplex eſt iuſtitia, una particularis, alia legalis. Sed epicheia non eſt pars iuſtitiæ particularis, quia ſe extendit ad omnes virtutes, ſicut & iuſtitia legalis: ſimiliter etiam non eſt pars iuſtitiæ legalis, quia operatur præter id quod lege poſitum eſt. Ergo videtur quod epicheia non ſit pars iuſtitiæ.

2. Præterea. Virtus principalior non aſſignatur virtuti minus principali ut pars: cardinalibus enim virtutibus, quaſi principalibus, aſſignantur ſecundariæ virtutes ut partes. Sed epicheia videtur eſſe principalior virtus quam iuſtitia, ut ipſum nomen ſonat: dicitur enim ab (ἐπὶ) epi, quod eſt ſupra, & (δίκαιον) dikeon, quod eſt iuſtum. Ergo epicheia non eſt pars iuſtitiæ.

3. Præterea. Videtur quod epicheia ſit idem quod modeſtia. Nam ubi Apoſtolus ad Philip. iv. 5. dicit, *Modeſtia veſtra nota ſit omnibus hominibus*, in Græco habetur ἐπιείκεια. Sed ſecundum Tullium (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) modeſtia eſt pars temperantiæ. Ergo epicheia non eſt pars iuſtitiæ.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in V. Ethic. (cap. x.) quod *epicheia eſt quoddam iuſtum.*

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. xlviii.) virtus aliqua triplicem habet partem, ſcilicet partem ſubiectivam, partem integralem, & partem potentialem. Pars autem ſubiectiva eſt de qua eſſentialiter prædicatur totum; & eſt minus. Quod quidem contingit dupliciter: quandoque enim aliquid prædicatur de pluribus ſecundum unam rationem, ſicut animal de equo, & bove: quandoque autem prædicatur ſecundum prius, & poſterius, ſicut ens prædicatur de ſubſtantia, & accidente.

Epicheia ergo eſt pars iuſtitiæ communiter dictæ, tamquam iuſtitia quædam exiſtens, ut Philoſophus dicit in V. Eth. (loc. cit.) Unde patet quod epicheia eſt pars ſubiectiva iuſtitiæ; & de ea iuſtitia dicitur per prius quam de legali: nam legalis iuſtitia dirigitur ſecundum epicheiam. Unde epicheia eſt quaſi ſuperior regula humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod epicheia correſpondet proprie iuſtitiæ legali, & quodammodo continetur ſub ea, & quodammodo excedit eam. Si enim iuſtitia legalis dicatur quæ obtemperat legi ſive quantum ad verba legis, ſive quantum ad intentionem legiſlatoris, quæ potior eſt, ſic epicheia eſt pars potior le-

(*a*) *Ita mſſ. & editi communius. Al.* verba legis.

legalis iuſtitiæ. Si vero iuſtitia legalis dicatur ſolum quæ obtemperat legi ſecundum verba legis, ſic epicheia non eſt pars legalis iuſtitiæ, ſed eſt pars iuſtitiæ communiter dictæ, diviſa contra iuſtitiam legalem, ſicut excedens ipſam.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut Philoſophus dicit in V. Ethic. (cap. x.) *epicheia eſt melior quadam iuſtitia*, ſcilicet legali, quæ obſervat verba legis: quia tamen & ipſa eſt iuſtitia quædam, non eſt melior omni iuſtitia.

Ad tertium dicendum, quod ad epicheiam pertinet aliquid moderari, ſcilicet obſervantiam verborum legis. Sed modeſtia, quæ ponitur pars temperantiæ, moderatur exteriorem hominis vitam, puta in inceſſu, vel habitu, vel aliis huiuſmodi. Poteſt tamen eſſe quod nomen epicheiæ apud Græcos per quamdam ſimilitudinem transferatur ad omnes moderationes.

QUAESTIO CXXI.

De pietate,

in duos articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de dono correſpondente iuſtitiæ, ſcilicet de pietate: circa quam quæruntur duo.

Primo, utrum ſit donum Spiritus ſancti.

Secundo, quid in beatitudinibus, & fructibus ei correſpondeat.

ARTICULUS I. 609

Utrum pietas ſit donum.

III. diſt. xliii. *quæſt.* iii. *art.* 2. *quæſt.* 1.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod pietas non ſit donum. Dona enim a virtutibus differunt, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. lxviii. art. 1.) Sed pietas eſt quædam virtus, ut ſupra dictum eſt (quæſt. ci. art. 3.) Ergo pietas non eſt donum.

2. Præterea. Dona excellentiora ſunt virtutibus, maxime moralibus, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. lxviii. art. 8.) Sed inter partes iuſtitiæ religio eſt potior pietate. Ergo ſi aliqua pars iuſtitiæ debeat poni donum, videtur quod magis religio debeat eſſe donum quam pietas.

3. Præterea. Dona manent in patria, & actus donorum, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. lxviii. art. 6.) Sed actus pietatis non poteſt manere in patria: dicit enim Gregorius I. Mor. (cap. xv. ante med.) quod *pietas cordis viſcera miſericordiæ operibus replet*: & ſic non erit in patria, ubi nulla erit miſeria. Ergo pietas non eſt donum.

Sed contra eſt quod Iſaiæ xi. ponitur inter dona.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. lxviii. art. 1. & quæſt. lxix. art. 1. & 3.) dona Spiritus ſancti ſunt quædam habituales animæ diſpoſitiones, quibus eſt prompte mobilis a Spiritu ſancto. Inter cetera autem movet nos Spiritus ſanctus ad hoc quod affectum quemdam filialem habeamus ad Deum, ſecundum illud Rom. viii. 15. *Accepiſtis ſpiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, pater*. Et quia ad pietatem proprie pertinet officium, & cultum patri exhibere, conſequens eſt quod pietas, ſecundum quam cultum, & officium exhibemus Deo ut patri per inſtinctum Spiritus ſancti, ſit Spiritus ſancti donum.

Ad primum ergo dicendum, quod pietas quæ exhibet patri carnali officium, & cultum, eſt virtus; ſed pietas, quæ eſt donum, hoc exhibet Deo ut patri.

Ad ſecundum dicendum, quod exhibere cultum Deo ut creatori, quod facit religio, eſt excellentius quam exhibere cultum patri carnali, quod facit pietas, quæ eſt virtus; ſed exhibere cultum Deo ut patri, eſt adhuc excellentius quam exhibere cultum Deo ut creatori, & domino. Unde religio eſt potior pietatis virtute; ſed pietas, ſecundum quod eſt donum, eſt potior religione.

Ad tertium dicendum, quod ſicut per pietatem, quæ eſt virtus, exhibet homo officium, & cultum non ſolum patri carnali, ſed etiam omnibus ſanguine iunctis, ſecundum quod pertinent ad patrem; ita etiam pietas, ſecundum quod eſt donum, non ſolum exhibet cultum, & officium Deo, ſed etiam omnibus hominibus, inquantum pertinent ad Deum. Et propter hoc ad ipſam pertinet honorare Sanctos, non contradicere Scripturæ ſive intellectæ, ſive non intellectæ, ſicut Auguſtinus dicit in II. Lib. de doctr. chriſt. (cap. vii. circ. princ.) Ipſa etiam ex conſequenti ſubvenit in miſeria conſtitutis. Et quamvis iſte actus non habeat locum in patria, præcipue poſt diem iudicii; habebit tamen locum præcipuus actus eius, qui eſt revereri Deum affectu filiali: quod præcipue tunc erit, ſecundum illud Sap. v. 5. *Ecce quomodo computati*

ſunt

Digitized by Google

ſunt inter filios Dei. Erit etiam mutua honoratio Sanctorum ad invicem. Nunc autem ante diem iudicii miſerentur Sancti etiam eorum qui in ſtatu huius miſeriæ vivunt.

ARTICULUS II. 610

Utrum dono pietatis reſpondeat ſecunda beatitudo, ſcilicet Beati mites.

Sup. quæſt. lxxxiii. *art.* 9. *ad* 3. *&* 1 2. *quæſt.* lxix. *art.* 3. *ad* 3. *&* III. *diſt.* xxxiv. *quæſt.* 1. *art.* 4. *&* 6. *& Matth.* v.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod dono pietatis non reſpondeat ſecunda beatitudo, ſcilicet *Beati mites*. Pietas enim eſt donum reſpondens iuſtitiæ; ad quam magis pertinet quarta beatitudo, ſcilicet *Beati qui eſuriunt, & ſitiunt iuſtitiam*; vel etiam quinta beatitudo, videlicet *Beati miſericordes*: quia, ut dictum eſt (art. præc. arg. 3) opus miſericordiæ pertinet ad pietatem. Non ergo ſecunda beatitudo pertinet ad donum pietatis.

2. Præterea. Donum pietatis dirigitur dono ſcientiæ, quod adiungitur in connumeratione donorum Iſa. xi. Ad idem autem ſe extendunt dirigens, & exequens. Cum ergo ad ſcientiam pertineat tertia beatitudo, ſcilicet *Beati qui lugent*, videtur quod non pertineat ad pietatem ſecunda beatitudo.

3. Præterea. Fructus reſpondent beatitudinibus, & donis, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. lxx. art. 2.) Sed inter fructus bonitas, & benignitas magis videntur convenire cum pietate quam manſuetudo, quæ pertinet ad mititatem. Ergo ſecunda beatitudo non reſpondet dono pietatis.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Lib. I. de ſerm. Dom. in monte (cap. iv. parum a princ.) *Pietas congruit mitibus*.

Reſpondeo dicendum, quod in adaptatione beatitudinum ad dona duplex convenientia poteſt attendi. Una quidem ſecundum rationem ordinis; quam videtur Auguſtinus fuiſſe ſecutus: unde primam beatitudinem attribuit infimo dono, ſcilicet timoris; ſecundam autem, ſcilicet *Beati mites*, attribuit pietati; & ſic de aliis.

Alia convenientia poteſt attendi ſecundum propriam rationem doni, & beatitudinis: & ſecundum hoc oportet adaptare beatitudines donis ſecundum obiecta, & actus: & ita pietati magis reſponderet quarta, & quinta beatitudo, quam ſecunda; ſecunda tamen beatitudo habet aliquam convenientiam cum pietate, inquantum ſcilicet per manſuetudinem tolluntur impedimenta actuum pietatis.

Et per hoc patet reſponſio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum proprietatem beatitudinum, & donorum, oportet quod eadem beatitudo reſpondeat ſcientiæ, & pietati; ſed ſecundum rationem ordinis diverſæ beatitudines eis adaptantur, obſervata tamen aliquali convenientia, ut ſupra dictum eſt (in cor. art.)

Ad tertium dicendum, quod bonitas, & benignitas in fructibus directe attribui poſſunt pietati; manſuetudo autem indirecte, inquantum tollit impedimenta actuum pietatis, ut dictum eſt (in corp. art.)

QUAESTIO CXXII.

De præceptis iuſtitiæ,

in ſex articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de præceptis iuſtitiæ: & circa hoc quæruntur ſex.

Primo, utrum præcepta Decalogi ſint præcepta iuſtitiæ.

Secundo de primo præcepto Decalogi.

Tertio de ſecundo.

Quarto de tertio.

Quinto de quarto.

Sexto de aliis ſex.

ARTICULUS I. 611

Utrum præcepta Decalogi ſint præcepta iuſtitiæ.

Sup. quæſt. lvi. *art.* 1. *ad* 1. *& art.* 2. *& quæſt.* cxl. *art.* 1. *ad* 3. *& quæſt.* cxlviii. *art.* 2. *ad* 1. *&* 1. 2. *quæſt.* xcix. *art.* 4. *ad* 1. *& quæſt.* c. *art.* 3. *ad* 3.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod præcepta Decalogi non ſint præcepta iuſtitiæ. Intentio enim legiſlatoris eſt *cives facere virtuoſos ſecundum omnem virtutem*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. 1. cir. med.) unde & V. Ethic. (cap. 1. a. med.) dicitur, quod *lex præcipit de omnibus actibus omnium virtutum*. Sed præcepta Decalogi ſunt prima prin-

ci-

cipia totius divinæ legis. Ergo præcepta Decalogi non pertinent ad ſolam iuſtitiam.

2. Præterea. Ad iuſtitiam videntur pertinere præcipue præcepta iudicialia, quæ contra moralia dividuntur, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. xcix. art. 4.) Sed præcepta Decalogi ſunt præcepta moralia, ut ex dictis patet (1. 2. quæſt. c. art. 3.) Ergo præcepta Decalogi non ſunt præcepta iuſtitiæ.

3. Præterea. Lex præcipue tradit præcepta de actibus iuſtitiæ pertinentibus ad bonum commune, puta de officiis publicis, & aliis huiuſmodi. Sed de his non fit mentio in præceptis Decalogi. Ergo videtur quod præcepta Decalogi non pertineant proprie ad iuſtitiam.

4. Præterea. Præcepta Decalogi diſtinguuntur in duas tabulas, ſecundum dilectionem Dei, & proximi; quæ pertinent ad virtutem caritatis. Ergo præcepta Decalogi magis pertinent ad caritatem quam ad iuſtitiam.

Sed contra eſt quod iuſtitia ſola videtur eſſe virtus per quam ordinamur ad alterum. Sed per omnia præcepta Decalogi ordinamur ad alterum, ut patet diſcurrenti per ſingula. Ergo omnia præcepta Decalogi pertinent ad iuſtitiam.

Reſpondeo dicendum, quod præcepta Decalogi ſunt prima principia legis, & quibus ſtatim ratio naturalis aſſentit, ſicut manifeſtiſſimis principiis. Manifeſtiſſime autem ratio debiti, quæ requiritur ad præceptum, apparet in iuſtitia, quæ eſt ad alterum: quia in his quæ ſunt ad ſeipſum, videtur primo aſpectu quod homo ſit ſui dominus, & quod liceat ei facere quodlibet; ſed in his quæ ſunt ad alterum, manifeſte apparet quod homo eſt alteri obligatus ad reddendum ei quod debet.

Et ideo præcepta Decalogi oportuit ad iuſtitiam pertinere. Unde tria prima præcepta ſunt de actibus religionis, quæ eſt potiſſima pars iuſtitiæ; quartum autem præceptum eſt de actibus pietatis, quæ eſt pars iuſtitiæ ſecunda; alia vero ſex dantur de actibus iuſtitiæ communiter dictæ, quæ inter æquales attenditur.

Ad primum ergo dicendum, quod lex intendit omnes homines facere virtuoſos, ſed ordine quodam, ut ſcilicet prius tradat eis præcepta de his in quibus eſt manifeſtior ratio debiti, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad ſecundum dicendum, quod iudicialia præcepta ſunt quædam determinationes moralium præceptorum, prout ordinantur ad proximum; ſicut & cæremonialia ſunt quædam determinationes præceptorum moralium, prout ordinantur ad Deum. Unde neutra præcepta continentur in Decalogo; ſunt tamen determinationes præceptorum Decalogi, & ſic ad iuſtitiam pertinent.

Ad tertium dicendum, quod ea quæ pertinent ad bonum commune, oportet diverſimode diſpenſari ſecundum hominum diverſitatem: & ideo non fuerunt ponenda inter præcepta Decalogi, ſed inter præcepta iudicialia.

Ad quartum dicendum, quod præcepta Decalogi pertinent ad caritatem ſicut ad finem, ſecundum illud I. ad Tim. 1. 5. *Finis præcepti eſt caritas*; ſed ad iuſtitiam pertinent, inquantum immediate ſunt de actibus iuſtitiæ.

ARTICULUS II. 612

Utrum primum præceptum Decalogi convenienter tradatur.

1. 2. *quæſt.* cx. *art.* 6. & 7. & III. *diſt.* xxxvi. *quæſt.* 11.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod primum præceptum Decalogi inconvenienter tradatur. Magis enim homo eſt obligatus Deo quam patri carnali, ſecundum illud ad Heb. xii. 9. (a) *Quanto magis obtemperabimus patri ſpirituum, & vivemus?* Sed præceptum pietatis, qua honoratur pater, ponitur affirmative, cum dicitur: *Honora patrem tuum, & matrem tuam.* Ergo multo magis primum præceptum religionis, qua honoratur Deus, debuit proponi affirmative; præſertim cum affirmatio naturaliter ſit prior negatione.

2. Præterea. Primum præceptum Decalogi ad religionem pertinet, ut dictum eſt (art. præc.) Sed religio, cum ſit una virtus, habet unum actum. In primo autem præcepto prohibentur tres actus: nam primo dicitur: *Non habebis deos alienos coram me*: ſecundo dicitur: *Non facies tibi ſculptile*: tertio vero: *Non adorabis ea, neque coles*. Ergo inconvenienter traditur primum præceptum.

3. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de decem cordis (cap. ix. a med.) quod *per primum præceptum excluditur vitium ſuperſtitionis.* Sed multæ ſunt aliæ noxiæ ſuperſtitiones præter idololatriam, ut ſu-

(a) *Vulgata*: Non multo magis &c.

ſupra dictum eſt (quæſt. XCII. art. 2.) Inſufficienter ergo prohibetur ſola idololatria.

In contrarium eſt Scripturæ auctoritas.

Reſpondeo dicendum, quod ad legem pertinet facere homines bonos: & ideo oportet præcepta legis ordinari ſecundum ordinem generationis, qua ſcilicet fit homo bonus. In ordine autem generationis duo ſunt attendenda. Quorum primum eſt quod prima pars primo conſtituitur; ſicut in generatione animalis primo generatur cor, & in domo primo ponitur fundamentum, & in bonitate animæ prima pars eſt bonitas voluntatis, ex qua aliquis homo bene utitur qualibet alia bonitate. Bonitas autem voluntatis attenditur ad obiectum ſuum, quod eſt finis: & ideo in eo qui erat per legem inſtituendus ad virtutem, primo oportuit quaſi iacere quoddam fundamentum religionis, per quam homo debite ordinatur in Deum, qui eſt ultimus finis humanæ voluntatis.

Secundo attendendum eſt in ordine generationis quod primo contraria, & impedimenta tolluntur; ſicut agricola primo purgat agrum, & poſtea proiicit ſemina, ſecundum illud Hierem. IV. 3 *Novate vobis novale, & nolite ſerere (a) ſuper ſpinas*. Et ideo circa religionem primo homo erat inſtituendus, ut impedimenta veræ religionis excluderet. Præcipuum autem impedimentum religionis eſt quod homo falſo deo inhæreat, ſecundum illud Matth. VI. 24. *Non poteſtis Deo ſervire, & mammonæ*. Et ideo in primo præcepto legis excluditur cultus falſorum deorum.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam circa religionem ponitur unum præceptum affirmativum, ſcilicet *Memento ut diem ſabbati ſanctifices*. Sed erant præmittenda præcepta negativa, quibus impedimenta religionis tollerentur. Quamvis enim affirmatio naturaliter ſit prior negatione; tamen in via generationis negatio, qua removentur impedimenta, eſt prior, ut dictum eſt (in cor. art.) & præcipue in rebus divinis, in quibus negationes præferuntur affirmationibus, propter inſufficientiam noſtram, ut Dionyſius dicit II. cap. cæleſt. Hierarch. (parum ante med)

Ad ſecundum dicendum, quod cultus alienorum deorum dupliciter apud aliquos obſervabatur. Quidam enim quaſdam creaturas pro diis colebant abſque inſtitutione imaginum. Unde Varro dicit, quod antiqui Romani diu ſine ſimulacris deos coluerunt. Et hic cultus prohibetur primo, cum dicitur: *Non habebis deos alienos*. Apud alios autem erat cultus falſorum deorum ſub quibuſdam imaginibus. Et ideo opportune prohibetur etiam ipſarum imaginum inſtitutio, cum dicitur, *Non facies tibi ſculptile*; & ipſarum imaginum cultus, cum dicitur, *Non coles ea &c.*

Ad tertium dicendum, quod omnes aliæ ſuperſtitiones procedunt ex aliquo pacto cum dæmonibus inito, tacito, vel expreſſo: & ideo omnes intelliguntur prohiberi in hoc quod dicitur, *Non habebis deos alienos*.

ARTICULUS III. 613.

Utrum ſecundum præceptum Decalogi convenienter tradatur.

Locis ſup. art. I. inductis.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſecundum præceptum Decalogi non convenienter tradatur. Hoc enim præceptum, *Non aſſumes nomen Dei tui in vanum*, ſic exponitur in Gloſſa (interl.) Exod. XX. „ Non exiſtimes creaturam eſſe filium Dei: “ per quod prohibetur error contra fidem: & Deut. V. exponitur (in Gloſſa interl.) *Non aſſumes nomen Dei tui in vanum*, ſcilicet „ nomen Dei ligno, vel lapidi attribuendo: “ per quod prohibetur falſa confeſſio, quæ eſt actus infidelitatis, ſicut & error. Infidelitas autem eſt prior ſuperſtitione, ſicut & fides religione. Ergo hoc præceptum debuit præmitti primo, in quo prohibetur ſuperſtitio.

2. Præterea. Nomen Dei ad multa aſſumitur, ſicut ad laudandum, ad miracula faciendum, & univerſaliter ad omnia quæ dicuntur, vel fiunt a nobis, ſecundum illud ad Col. III. 17. *Omne quodcumque facitis verbo, vel opere, in nomine Domini facite*. Ergo præceptum quo prohibetur nomen Dei aſſumi in vanum, videtur univerſalius eſſe quam præceptum quo prohibetur ſuperſtitio; & ita debuit ei præmitti.

3. Præterea. Exod. XX. exponitur (in Gloſſa interl.) illud præceptum, *Non aſſu-*

(a) *Ita mſs. & recentiores editi: antiqui nonnulli* ſuper ſpinas & tribulos, *quod nec eſt in textu Hierem.*

aſſumes nomen Dei tui in vanum, iurando ſcilicet pro nihilo: unde videtur per hoc prohiberi vana iuratio, quæ eſt ſcilicet ſine iudicio. Sed multo gravior eſt falſa iuratio, quæ eſt ſine veritate, & iniuſta iuratio, quæ eſt ſine iuſtitia. Ergo magis debuerunt illa prohiberi per hoc præceptum.

4. Præterea. Multo gravius peccatum eſt blaſphemia, vel quicquid fiat verbo, vel facto in contumeliam Dei, quam periurium. Ergo blaſphemia, & alia huiuſmodi debuerunt magis per hoc præceptum prohiberi.

5. Præterea. Multa ſunt Dei nomina. Ergo non debuit indeterminate dici: *Non aſſumes nomen Dei tui in vanum*.

Sed in contrarium eſt auctoritas Scripturæ.

Reſpondeo dicendum, quod oportet prius impedimenta veræ religionis excludere in eo qui inſtituitur ad virtutem, quam in vera religione fundare. Opponitur autem veræ religioni aliquid dupliciter: uno modo per exceſſum, quando ſcilicet id quod eſt religionis, alteri indebite exhibetur; quod pertinet ad ſuperſtitionem: alio modo quaſi per defectum reverentiæ, cum ſcilicet Deus contemnitur; quod pertinet ad vitium irreligioſitatis, ut ſupra habitum eſt (quæſt. xcvii. in diviſione, & in art. ſeq.) Superſtitio autem impedit religionem quantum ad hoc ne ſuſcipiatur Deus ad colendum. Ille autem cuius animus implicatus eſt alicui cultui indebito, non poteſt ſimul debitum Dei cultum ſuſcipere, ſecundum illud Iſa. xxviii. 20. *Coanguſtatum eſt ſtratum, ita ut alter decidat*, ſcilicet Deus verus, vel falſus a corde hominis; *& pallium breve utrumque operire non poteſt*. Per irreligioſitatem autem impeditur religio quantum ad hoc ne Deus, poſtquam ſuſceptus eſt, honoretur. Prius autem eſt Deum ſuſcipere ad colendum, quam eum ſuſceptum honorare.

Et ideo præmittitur præceptum quo prohibetur ſuperſtitio, ſecundo præcepto quo prohibetur periurium ad irreligioſitatem pertinens.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ expoſitiones ſunt myſticæ; litteralis autem expoſitio eſt, quæ habetur Deuter. v. *Non aſſumes nomen Dei tui in vanum*, ſcilicet „ iurando pro re quæ non eſt. "

Ad ſecundum dicendum, quod non prohibetur quælibet aſſumptio divini nominis per hoc præceptum, ſed proprie illa qua aſſumitur divinum nomen ad confirmationem humani verbi per modum iuramenti: quia iſta aſſumptio divini nominis eſt frequentior apud homines. Poteſt tamen ex conſequenti intelligi, quod per hoc prohibeatur omnis inordinata divini nominis aſſumptio. Et ſecundum hoc procedunt illæ expoſitiones de quibus ſupra dictum eſt (in arg. 1.)

Ad tertium dicendum, quod pro nihilo iurare dicitur ille qui iurat pro eo quod non eſt: quod pertinet ad falſam iurationem, quæ principaliter *periurium* nominatur, ut ſupra dictum eſt (quæſt. xcviii. art. 1. ad 3.) Quando enim aliquis falſum iurat, tunc iuratio eſt vana ſecundum ſeipſam, quia non habet firmamentum veritatis; quando autem aliquis iurat ſine iudicio ex aliqua levitate, ſi verum iurat, non eſt ibi vanitas ex parte ipſius iuramenti, ſed ſolum ex parte iurantis.

Ad quartum dicendum, quod ſicut ei qui inſtruitur in aliqua ſcientia, primo proponuntur quædam communia documenta; ita etiam lex, quæ inſtituit hominem ad virtutem in præceptis Decalogi, quæ ſunt prima, propoſuit ea vel prohibendo, vel mandando quæ communius in curſu vitæ humanæ ſolent accidere. Et ideo inter præcepta Decalogi prohibetur periurium, quod frequentius accidit quam blaſphemia, in quam homo rarius prolabitur.

Ad quintum dicendum, quod nominibus Dei debetur reverentia ex parte rei ſignificatæ, quæ eſt una; non autem ratione vocum ſignificantium, quæ ſunt multæ. Et ideo ſingulariter dixit, *Non aſſumes nomen Dei tui in vanum*: quia non differt per quodcumque nomen Dei periurium committatur.

ARTICULUS IV. 614

Utrum tertium Decalogi præceptum convenienter tradatur, ſcilicet de ſanctificatione ſabbati.

1. 2. *quæſt.* c. *art.* 5. *ad* 2. *& quæſt.* cii. *art.* 4. *ad* 10. *& III. diſt.* xxxvii. *art.* 5. *& Iſ.* lvi. *col.* 1. *fin. & Iob* xi *co.* 2. *fin. & Coloſ.*ii. *lect.* 4.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter tertium præceptum Decalogi tradatur, ſcilicet de ſanctificatione ſabbati. Hoc enim præceptum ſpiritualiter intellectum eſt ge-

ne-

Digitized by Google

nerale: ſuper illud enim Luc XIII. *Archiſynagogus indignans, quod ſabbato curaſſet*, dicit Beda (Lib. IV. comment. cap. XIII.) „ Lex in ſabbato non prohibet hominem curare; ſed ſervilia „ opera facere, ideſt peccatis gravari, „ prohibet. “ Secundum autem litteralem ſenſum eſt præceptum cæremoniale: dicitur enim Exod. XXXI. 13. *Videte ut ſabbatum meum cuſtodiatis: quia ſignum eſt inter me, & vos in generationibus veſtris*. Præcepta autem Decalogi & ſunt præcepta ſpiritualia, & ſunt præcepta moralia. Inconvenienter ergo ponitur inter præcepta Decalogi.

2. Præterea. Cæremonialia legis præcepta continent *ſacra*, *ſacrificia*, *ſacramenta*, & *obſervantias*, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. CI. art. 4.) Ad ſacra autem pertinebant non ſolum ſacri dies, ſed etiam ſacra loca, & ſacra vaſa, & alia huiuſmodi. Similiter etiam erant multi ſacri dies præter ſabbatum. Inconveniens eſt ergo quod, prætermiſſis aliis omnibus cæremonialibus, de ſola obſervantia ſabbati fiat mentio.

3. Præterea. Quicumque tranſgreditur præceptum Decalogi, peccat. Sed in veteri lege aliqui tranſgredientes obſervantiam ſabbati non peccabant, ſicut circumcidentes pueros octava die, & ſacerdotes in templo ſabbatis operantes: & Elias (III. Reg. XIX.) cum quadraginta diebus perveniſſet ad montem Dei Oreb, conſequens eſt quod in ſabbato itineravit: ſimiliter etiam ſacerdotes, dum ſeptem diebus circumferrent arcam Domini, ut legitur Ioſue VI. intelliguntur eam die ſabbati circumtuliſſe: dicitur etiam Luc. XIII. 15. *Nonne unuſquiſque veſtrum ſabbato ſolvit bovem ſuum, aut aſinum, & ducit adaquare?* Ergo inconvenienter ponitur inter præcepta Decalogi.

4. Præterea. Præcepta Decalogi ſunt etiam in nova lege obſervanda. Sed in nova lege non ſervatur hoc præceptum nec quantum ad diem ſabbati, nec quantum ad diem dominicam, in qua & cibi coquuntur, & itinerantur, & piſcantur homines, & alia multa huiuſmodi faciunt. Ergo inconvenienter traditur præceptum de obſervatione ſabbati.

Sed contra eſt Scripturæ auctoritas.

Reſpondeo dicendum, quod, remotis impedimentis veræ religionis per primum, & ſecundum præceptum Decalogi, ut ſupra dictum eſt (art. 2. & 3. hu. quæſt.) conſequens fuit ut tertium præceptum poneretur, per quod homines in vera religione fundarentur. Ad religionem autem pertinet cultum Deo exhibere. (*a*) Sicut autem in Scriptura divina traditur nobis cultus interior ſub aliquibus corporalium rerum ſimilitudinibus; ita cultus exterior Deo (*b*) exhibetur per aliquod ſenſibile ſignum. Et quia ad interiorem cultum, qui conſiſtit in oratione, & devotione, magis inducitur homo ex interiori Spiritus ſancti inſtinctu, præceptum legis dandum fuit (*c*) de exteriori cultu ſecundum aliquod ſenſibile ſignum.

Et quia præcepta Decalogi ſunt quaſi quædam prima, & communia legis principia; ideo in tertio præcepto Decalogi præcipitur exterior Dei cultus ſub ſigno communis beneficii, quod pertinet ad omnes, ſcilicet ad repræſentandum opus creationis mundi, a quo requieviſſe dicitur Deus ſeptima die: in cuius ſignum dies ſeptima mandatur ſanctificanda, ideſt deputanda ad vacandum Deo. Et ideo Exod. XX. 11. præmiſſo præcepto de ſanctificatione ſabbati, aſſignatur ratio: quia *ſex diebus fecit Deus cælum, & terram, & in ſeptima die requievit*.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum de ſanctificatione ſabbati litteraliter intellectum, eſt partim morale, partim autem cæremoniale. Morale quidem eſt quantum ad hoc quod homo deputet aliquod tempus vitæ ſuæ ad vacandum divinis. Ineſt enim homini naturalis inclinatio ad hoc quod cuilibet rei neceſſariæ deputetur aliquod tempus, ſicut corporali refectioni, ſomno, & aliis huiuſmodi. Unde etiam ſpirituali refectioni, qua mens hominis in Deo reficitur, ſecundum dictamen naturalis rationis, aliquod tempus deputat homo. Et ſic habere aliquod tempus deputatum ad vacandum divinis, cadit ſub præcepto morali. Sed inquantum in hoc præcepto determinatur ſpeciale tempus in ſignum creationis mundi, ſic eſt præceptum cæremoniale. Similiter etiam cæremoniale eſt ſecundum allegoricam ſignificationem, prout fuit ſignum quietis Chriſti in ſepulcro, quæ fuit ſeptima die: & ſimiliter ſecundum moralem ſignificationem, prout ſignificat ceſſationem ab omni actu peccati, & quietem mentis in Deo. Et ſecundum hoc quodammodo eſt præceptum generale. Similiter etiam cære-

re-

(a) *Ita cum mſſ. editi paſſim. Nicolaius:* Sicut autem Scriptura divina tradit nobis ſub aliquibus &c.
(b) *Al.* debetur. (c) *Cod. Camer.* de interiori. *Ita vero cum aliis mſſ. editi communius.*

remoniale eſt ſecundum ſignificationem anagogicam, prout ſcilicet præfigurat quietem fruitionis Dei, quæ erit in patria. Unde præceptum de ſanctificatione ſabbati ponitur inter præcepta Decalogi, inquantum eſt præceptum morale, non inquantum eſt cæremoniale.

Ad ſecundum dicendum, quod aliæ cæremoniæ legis ſunt ſigna aliquorum particularium effectuum Dei; ſed obſervatio ſabbati eſt ſignum generalis beneficii, ſcilicet productionis univerſæ creaturæ. Et ideo convenientius debuit poni inter præcepta generalia Decalogi quam aliquod aliud cæremoniale legis.

Ad tertium dicendum, quod in obſervantia ſabbati duo ſunt conſideranda. Quorum unum eſt ſicut finis; & hoc eſt ut homo vacet rebus divinis: quod ſignificatur in hoc quod dicit, *Memento ut diem ſabbati ſanctifices*: illa enim dicuntur ſanctificari in lege quæ divino cultui applicantur. Aliud autem eſt ceſſatio operum; quæ ſignificatur cum ſubditur: *Septima die Domini Dei tui non facies omne opus*. Sed de quo opere intelligatur, apparet per id quod exponitur Levit. XXIII. 3. *Omne opus* ſervile *non facietis in eo*. Opus autem ſervile dicitur a ſervitute. Eſt autem triplex ſervitus. Una quidem qua homo ſervit peccato, ſecundum illud Ioan. VIII. 34. *Qui facit peccatum, ſervus eſt peccati*: & ſecundum hoc omne opus peccati dicitur ſervile. Alia vero ſervitus eſt qua homo ſervit homini. Eſt autem homo alterius ſervus, non ſecundum mentem, ſed ſecundum corpus, ut ſupra habitum eſt (quæſt. CIV. art. 5. & art. 6. ad 1.) Et ideo opera ſervilia ſecundum hoc dicuntur opera corporalia, in quibus unus homo alteri ſervit. Tertia autem eſt ſervitus Dei: & ſecundum hoc opus ſervile poſſet dici opus latriæ, quod pertinet ad Dei ſervitium. Si autem ſic intelligatur opus ſervile, non prohibetur in die ſabbati: quia hoc eſſet contrarium fini obſervationis ſabbati. Homo enim ad hoc ab aliis operibus abſtinet in die ſabbati, ut vacet operibus ad Dei ſervitutem pertinentibus. Et inde eſt quod, ſicut dicitur Ioann. VII. 23. *circumciſionem homo accipit in ſabbato, ut non ſolvatur lex Moyſi*. Inde etiam eſt quod, ſicut dicitur Matth. XII. 5. *ſabbatis ſacerdotes in templo ſabbatum violant*, ideſt corporaliter in ſabbato operantur, *& ſine crimine ſunt*. Et ſic etiam ſacerdotes in ſabbato circumferentes arcam non tranſgrediebantur præceptum de ſabbati obſervatione. Similiter etiam nullius ſpiritualis actus exercitium eſt contra obſervantiam ſabbati; puta ſi quis doceat verbo, vel ſcripto. Unde Num. XXVIII. dicit Gloſſa (ord. Orig. hom. XXIII. in Num. ſup. illud, *Die autem ſabbati*) quod „ fabri, „ & huiuſmodi artifices otiantur in die „ ſabbati: lector autem divinæ legis, vel „ doctor ab opere ſuo non deſinit; nec „ tamen contaminatur ſabbatum; ſicut „ ſacerdotes in templo ſabbatum vio- „ lant, & ſine crimine ſunt. " Sed alia opera ſervilia, quæ dicuntur ſervilia primo, vel ſecundo modo, contrariantur obſervantiæ ſabbati, inquantum impediunt applicationem hominis ad divina. Et quia magis homo impeditur a rebus divinis per opus peccati, quam per opus licitum, quamvis ſit corporale; ideo magis contra hoc præceptum agit qui peccat in die feſto, quam qui aliud corporale opus licitum facit. Unde Auguſtinus dicit in Lib. de decem chordis (cap. III. ante med.) *Melius faceret Iudæus in agro ſuo aliquid utile, quam ſi in theatro ſeditioſus exiſteret: & melius feminæ eorum die ſabbati lanam facerent, quam quod tota die in neomeniis ſuis impudice ſaltarent*. Non autem qui peccat venialiter in ſabbato, contra hoc præceptum facit, quia peccatum veniale non excludit ſanctitatem. Opera etiam corporalia ad ſpiritualem Dei cultum non pertinentia intantum ſervilia dicuntur, inquantum proprie pertinent ad ſervientes; inquantum vero ſunt communia ſervis, & liberis, ſervilia non dicuntur. Quilibet autem tam ſervus, quam liber tenetur in neceſſariis providere non tantum ſibi, ſed etiam proximo: præcipue quidem in his quæ ad ſalutem corporis pertinent, ſecundum illud Proverb. XXIV. 11. *Erue eos qui ducuntur ad mortem*: ſecundario autem etiam in damno rerum vitando, ſecundum illud Deuter. XXII. 1. *Non videbis bovem fratris tui, aut ovem errantem, & præteribis, ſed reduces fratri tuo*. Et ideo opus corporale pertinens ad conſervandam ſalutem proprii corporis non violat ſabbatum: non enim eſt contra obſervantiam ſabbati quod aliquis comedat, & alia huiuſmodi faciat, quibus ſalus corporis conſervatur. Et propter hoc Machabæi non polluerunt ſabbatum pugnantes ad ſui defenſionem die ſabbati, ut legitur I. Machabæorum II. ſimiliter nec etiam Elias fugiens a facie Iezabel in die ſabbati. Et propter hoc etiam Do-

Dominus Matth. XII. excuſat diſcipulos ſuos, qui colligebant ſpicas in die ſabbati propter neceſſitatem quam patiebantur. Similiter opus corporale, quod ordinatur ad ſalutem corporalem alterius, non eſt contra obſervantiam ſabbati: unde dicitur Ioan. VII. 23. *Mihi indignamini, quia totum hominem ſalvum feci in ſabbato?* Similiter etiam opus corporale, quod ordinatur ad imminens damnum rei exterioris vitandum, non violat ſabbatum: unde dicit Dominus Matth. XII. 11. *Quis erit ex vobis homo qui habet unam ovem, & ſi ceciderit ſabbato in foveam, nonne tenebit, & levabit eam?*

Ad quartum dicendum, quod obſervantia diei dominicæ in nova lege ſuccedit obſervantiæ ſabbati, non ex vi præcepti legis, ſed ex conſtitutione Eccleſiæ, & conſuetudine populi chriſtiani. Nec enim huiuſmodi obſervatio eſt figuralis, ſicut fuit obſervatio ſabbati in veteri lege. Et ideo non eſt ita arcta prohibitio operandi in die dominica, ſicut in die ſabbati; ſed quædam opera conceduntur in die dominica quæ in die ſabbati prohibebantur, ſicut decoctio ciborum, & alia huiuſmodi; & etiam in quibuſdam operibus prohibitis facilius propter neceſſitatem diſpenſatur in nova quam in veteri lege: quia figura pertinet ad proteſtationem veritatis, quam nec in modico præterire oportet; opera autem ſecundum ſe conſiderata immutari poſſunt pro loco, & tempore.

ARTICULUS V. 615

Utrum convenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum.

III. diſt. XXXVII. *art.* 1. *quæſt.* 2.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter tradatur quartum præceptum de honoratione parentum. Hoc enim eſt præceptum quod pertinet ad pietatem. Sed ſicut pietas eſt pars iuſtitiæ, ita etiam obſervantia, & gratia, & alia, de quibus dictum eſt (quæſt. CI. CII. & ſeq.) Ergo videtur quod non debuit dari ſpeciale præceptum de pietate, cum de aliis non detur.

2. Præterea. Pietas non ſolum exhibet cultum parentibus, ſed patriæ, & etiam aliis ſanguine coniunctis, & patriæ benevolis, ut ſupra dictum eſt (quæſt. CI. art. 1. & 2.) Inconvenienter ergo in hoc quarto præcepto fit mentio ſolum de honoratione patris, & matris.

3. Præterea. Parentibus non ſolum debetur honoris reverentia, ſed etiam ſuſtentatio. Ergo inſufficienter ſola parentum honoratio præcipitur.

4. Præterea. Contingit quandoque quod hi qui honorant parentes, cito moriuntur; & e contrario qui parentes non honorant, diu vivunt. Inconvenienter ergo additur huic præcepto hæc promiſſio: *Ut ſis longævus ſuper terram.*

In contrarium eſt ſacræ Scripturæ auctoritas.

Reſpondeo dicendum, quod præcepta Decalogi ordinantur ad dilectionem Dei, & proximi. Inter proximos autem maxime obligamur parentibus: & ideo immediate poſt præcepta ordinantia nos in Deum, ponitur præceptum ordinans nos ad parentes, qui ſunt particulare principium noſtri eſſe, ſicut Deus eſt univerſale principium: & ſic eſt quædam affinitas huius præcepti ad præcepta primæ tabulæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. CI. art. 2.) pietas ordinatur ad reddendum debitum parentibus, quod communiter ad omnes pertinet. Et ideo inter præcepta Decalogi, quæ ſunt communia, magis debet poni aliquid pertinens ad pietatem quam ad alias partes iuſtitiæ, quæ reſpiciunt aliquod debitum ſpeciale.

Ad ſecundum dicendum, quod per prius aliquid debetur parentibus quam patriæ, & conſanguineis: quia per hoc quod ſumus nati a parentibus, pertinent ad nos & conſanguinei, & patria. Et ideo cum præcepta Decalogi ſint prima præcepta legis, magis ordinatur homo per ea ad parentes quam ad patriam, vel ad alios conſanguineos. Nihilominus tamen in hoc præcepto quod eſt de honoratione parentum, intelligitur mandari quicquid pertinet ad reddendum debitum cuicumque perſonæ, ſicut ſecundarium includitur in principali.

Ad tertium dicendum, quod parentibus, inquantum huiuſmodi, debetur reverentiæ honor; ſed ſuſtentatio, & alia huiuſmodi debentur eis ratione alicuius accidentis, puta inquantum ſunt indigentes, vel ſervi, vel aliquid huiuſmodi, ut ſupra dictum eſt (quæſt. CI. art. 2.) Et quia quod eſt per ſe, prius eſt eo quod eſt per accidens, ideo inter prima etiam præcepta legis, quæ ſunt præcepta De-

calo-

Digitized by Google

calogi, ſpecialiter præcipitur honoratio parentum; in qua, ſicut in quodam principali, intelligitur mandari ſuſtentatio, & quicquid aliud parentibus debetur.

Ad quartum dicendum, quod longævitas promittitur honorantibus parentes, non ſolum quantum ad futuram vitam, ſed etiam quantum ad præſentem, ſecundum illud Apoſtoli I. ad Tim. IV. 8. *Pietas ad omnia utilis eſt, promiſſionem habens vitæ quæ nunc eſt, & futuræ.* Et hoc rationabiliter. Qui enim eſt gratus beneficio, meretur ſecundum quamdam congruentiam ut ſibi beneficium conſervetur; propter ingratitudinem autem meretur aliquis beneficium perdere. Beneficium autem vitæ corporalis poſt Deum a parentibus habemus: & ideo ille qui honorat parentes, quaſi beneficio gratus, meretur vitæ conſervationem; qui autem non honorat parentes, tamquam ingratus, meretur vita privari. Quia tamen præſentia bona, vel mala non cadunt ſub merito, vel demerito, niſi inquantum ordinantur ad futuram remunerationem, ut dictum eſt (1. 2. quæſt. CXIV. art. 12.) ideo quandoque ſecundum occultam rationem divinorum iudiciorum, quæ maxime futuram remunerationem reſpiciunt, aliqui qui ſunt pii in parentes, citius vita privantur; alii vero qui ſunt impii in parentes, diutius vivunt.

ARTICULUS VI. 616

Utrum alia ſex præcepta Decalogi convenienter tradantur.

III. diſt. XXXVII. *art.* 2. *quæſt.* 1.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod alia ſex præcepta Decalogi inconvenienter tradantur. Non enim ſufficit ad ſalutem quod aliquis proximo ſuo non noceat; ſed requiritur quod ei debitum reddat, ſecundum illud Rom. XIII. 7. *Reddite omnibus debita*. Sed in ſex ultimis præceptis ſolum prohibetur nocumentum proximo inferendum. Ergo inconvenienter prædicta præcepta traduntur.

2. Præterea. In prædictis præceptis prohibentur homicidium, adulterium, furtum, & falſum teſtimonium. Sed multa alia nocumenta poſſunt proximo inferri, ut patet ex his quæ ſupra determinata ſunt (quæſt. LXXII. & ſeq.) Ergo videtur quod inconvenienter ſint tradita huiuſmodi præcepta.

3. Præterea. Concupiſcentia dupliciter poteſt capi: uno modo, ſecundum quod eſt actus voluntatis, ut dicitur Sap. VI. 21. *Concupiſcentia ſapientiæ deducit ad regnum perpetuum*: alio modo, ſecundum quod eſt actus ſenſualitatis, ſicut dicitur Iacobi IV. 1. *Unde bella, & lites in vobis? nonne ex concupiſcentiis quæ militant in membris veſtris?* Sed per præceptum Decalogi non prohibetur concupiſcentia ſenſualitatis, quia ſecundum hoc primi motus eſſent peccata mortalia, utpote contra præceptum Decalogi exiſtentes: ſimiliter etiam non prohibetur concupiſcentia voluntatis, quia hæc includitur in quolibet præcepto. Ergo inter præcepta Decalogi inconvenienter ponuntur quædam concupiſcentiæ prohibitiva.

4. Præterea. Homicidium eſt gravius peccatum quam adulterium, vel furtum. Sed non ponitur aliquod præceptum prohibitivum concupiſcentiæ homicidii. Ergo etiam inconvenienter ponuntur quædam præcepta prohibitiva concupiſcentiæ furti, & adulterii.

Sed in contrarium eſt auctoritas Scripturæ.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut per partes iuſtitiæ debitum redditur aliquibus determinatis perſonis, quibus homo ex aliqua ſpeciali ratione obligatur; ita etiam per iuſtitiam proprie dictam aliquis debitum reddit communiter omnibus. Et ideo poſt præcepta tria pertinentia ad religionem, qua redditur debitum Deo, poſt quartum præceptum, quod eſt pietatis, qua redditur parentibus debitum, in quo includitur omne debitum quod ex aliqua ſpeciali ratione debetur; neceſſe fuit quod ponerentur conſequenter aliqua præcepta pertinentia ad iuſtitiam proprie dictam, quæ indifferenter omnibus debitum reddit.

Ad primum ergo dicendum, quod communiter ad hoc obligatur homo ut nulli inferat nocumentum: & ideo præcepta negativa, quibus prohibentur nocumenta, quæ poſſunt proximis inferri, tamquam communia, fuerunt ponenda inter præcepta Decalogi. Ea vero quæ ſunt proximis exhibenda, diverſimode exhibentur diverſis: & ideo non fuerunt inter præcepta Decalogi ponenda de his affirmativa præcepta.

Ad ſecundum dicendum, quod omnia alia nocumenta quæ proximis inferuntur, poſſunt ad iſta reduci quæ his præceptis

Digitized by Google

prohibentur, tamquam ad quædam communiora, & principaliora. Nam omnia nocumenta quæ in perſonam proximi inferuntur, intelliguntur prohiberi in homicidio ſicut in principaliori. Quæ vero inſeruntur in perſonam coniunctam, & maxime per modum libidinis, intelliguntur prohiberi ſimul cum adulterio. Quæ vero pertinent ad damna in rebus illata, intelliguntur prohiberi ſimul cum furto. Quæ autem pertinent ad locutiones, ſicut detractiones, blaſphemiæ, & ſi qua huiuſmodi, intelliguntur prohiberi in falſo teſtimonio, quod directius iuſtitiæ contrariatur.

Ad tertium dicendum, quod per præcepta prohibitiva concupiſcentiæ, non intelligitur prohiberi primus motus concupiſcentiæ, qui conſiſtit infra limites ſenſualitatis; ſed prohibetur directe conſenſus voluntatis, qui eſt in opus, vel in delectationem.

Ad quartum dicendum, quod homicidium ſecundum ſe non eſt concupiſcibile, ſed magis horribile, quia non habet de ſe rationem alicuius boni. Sed adulterium habet rationem alicuius boni, ſcilicet delectabilis: furtum etiam habet rationem alicuius boni, ſcilicet utilis. Bonum autem de ſe habet rationem concupiſcibilis. Et ideo fuit ſpecialibus præceptis prohibenda concupiſcentia furti, & adulterii, non autem concupiſcentia homicidii.

QUAESTIO CXXIII.

De fortitudine,

in duodecim articulos diviſa.

Conſequenter poſt iuſtitiam conſiderandum eſt de fortitudine: & primo de ipſa virtute fortitudinis; ſecundo de partibus eius; tertio de dono ei correſpondente; quarto de præceptis ad ipſam pertinentibus.

Circa fortitudinem autem conſideranda ſunt tria. Primo quidem de ipſa fortitudine; ſecundo de actu præcipuo eius, ſcilicet de martyrio; tertio de vitiis oppoſitis.

Circa primum quæruntur duodecim.

Primo, utrum fortitudo ſit virtus.

Secundo, utrum ſit virtus ſpecialis.

Tertio, utrum fortitudo ſit ſolum circa timores, & audacias.

Quarto, utrum ſit ſolum circa timorem mortis.

Quinto, utrum ſit ſolum in rebus bellicis.

Sexto, utrum ſuſtinere ſit præcipuus actus eius.

Septimo, utrum operetur propter proprium bonum.

Octavo, utrum habeat delectationem in ſuo actu.

Nono, utrum fortitudo maxime conſiſtat in repentinis.

Decimo, utrum utatur ira in ſua operatione.

Undecimo, utrum ſit virtus cardinalis.

Duodecimo de comparatione eius ad alias virtutes cardinales.

ARTICULUS I. 617

Utrum fortitudo ſit virtus.

Inf. art. 3. 4. *&* 5. *& quæſt.* CXXIV. *art.* 2. *cor. &* III. *diſt.* XXXIII. *quæſt.* III. *ar.* I. *quæſt.* I. *& op.* XLII. *cap.* XVII. *& Pſal.* XVII. *con.* 2. *&* III. *Ethic. lect.* 18. *fin.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod fortitudo non ſit virtus. Dicit enim Apoſtolus II. ad Corinth. XII. 9. *Virtus in infirmitate perficitur*. Sed fortitudo infirmitati opponitur. Ergo fortitudo non eſt virtus.

2. Præterea. Si eſt virtus, aut eſt theologica, aut intellectualis, aut moralis. Sed fortitudo neque continetur inter virtutes theologicas, neque inter intellectuales, ut ex ſupradictis patet (1. 2. quæſt. LVII. art. 2. & quæſt. LXII. art. 3.) neque videtur eſſe virtus moralis: quia, ut Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. VII. & VIII.) *videntur aliqui eſſe fortes propter ignorantiam, aut propter experientiam, ſicut milites*; quæ magis pertinent ad artem, quam ad virtutem moralem: *quidam etiam dicuntur eſſe fortes propter aliquas paſſiones*, puta propter timorem comminationum, vel dehonorationis, aut etiam propter triſtitiam, vel iram, ſeu ſpem. Virtus autem moralis non operatur ex paſſione, ſed ex electione, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. LV. art. 4.) Ergo fortitudo non eſt virtus.

3. Præterea. Virtus humana maxime conſiſtit in anima: eſt enim *bona qualitas mentis*, ut ſupra dictum eſt (ibid.) Sed fortitudo videtur conſiſtere in corpore, vel ſaltem corporis complexionem ſequi. Ergo videtur quod fortitudo non ſit virtus.

Sed

Sed contra eſt quod Auguſtinus in Libro de moribus Eccleſiæ (cap. xv. xxi. & xxii.) fortitudinem inter virtutes enumerat.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum Philoſophum in II. Ethic. (cap. vi.) *virtus eſt quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit*. Unde virtus hominis, de qua loquimur, eſt quæ facit bonum hominem, & opus eius bonum reddit. Bonum autem hominis eſt ſecundum rationem eſſe, ſecundum Dionyſium iv. cap. de div. Nom. (par. iv. lect. 22.) Et ideo ad virtutem humanam pertinet ut bonum faciat hominem, & opus eis ſecundum rationem eſſe.

Quod quidem tripliciter contingit: uno modo, ſecundum quod ipſa ratio rectificatur; quod fit per virtutes intellectuales: alio modo, ſecundum quod ipſa rectitudo rationis in rebus humanis inſtituitur; quod pertinet ad iuſtitiam: tertio modo, ſecundum quod tolluntur impedimenta huius rectitudinis in rebus humanis ponendæ.

Dupliciter autem impeditur voluntas humana, ne rectitudinem rationis ſequatur. Uno modo per hoc quod attrahitur ab aliquo delectabili ad aliquid aliud quam rectitudo rationis requirat: & hoc impedimentum tollit virtus temperantiæ. Alio modo per hoc quod voluntas repellitur ab eo quod eſt ſecundum rationem, propter aliquod difficile quod incumbit: & ad hoc impedimentum tollendum requiritur fortitudo mentis, qua ſcilicet huiuſmodi difficultatibus reſiſtat; ſicut & homo per fortitudinem corporalem impedimenta corporalia ſuperat, & repellit.

Unde manifeſtum eſt quod fortitudo eſt virtus, inquantum facit hominem ſecundum rationem eſſe.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus animæ non perficitur in infirmitate animæ, ſed in infirmitate carnis, de qua Apoſtolus loquebatur. Hoc autem ad fortitudinem mentis pertinet quod infirmitatem carnis fortiter ferat, quod pertinet ad virtutem patientiæ, vel fortitudinis; & quod homo propriam infirmitatem recognoſcat, quod pertinet ad perfectionem, quæ dicitur humilitas.

Ad ſecundum dicendum, quod exteriorem virtutis actum quandoque aliqui efficiunt non habentes virtutem ex aliqua alia cauſa quam ex virtute. Et ideo Philoſophus in III. Ethic. (cap. viii.) ponit quinque modos eorum qui ſimilitudinarie dicuntur fortes, quaſi exercentes actum fortitudinis præter virtutem. Quod quidem contingit tripliciter. Primo quidem quia feruntur in id quod eſt difficile, ac ſi non eſſet difficile: quod in tres modos dividitur: quandoque enim hoc accidit propter ignorantiam, quia ſcilicet homo non percipit magnitudinem periculi: quandoque hoc accidit propter hoc quod homo eſt bonæ ſpei ad pericula vincenda; puta cum expertus eſt ſe ſæpe pericula evaſiſſe: quandoque autem hoc accidit propter ſcientiam, & artem quamdam; ſicut contingit in militibus, qui propter peritiam armorum, & exercitium non reputant gravia pericula belli, æſtimantes ſe per ſuam artem poſſe contra ea defendi, ſicut Vegetius dicit in Lib. I. de re militari (cap. i.) *Nemo facere metuit quod ſe bene didiciſſe confidit*. Alio modo agit aliquis actum fortitudinis ſine virtute propter impulſum paſſionis, ſive triſtitiæ, quam vult repellere, vel etiam iræ. Tertio modo propter electionem, non quidem finis debiti, ſed alicuius temporalis commodi acquirendi, puta honoris, voluptatis, vel lucri; vel alicuius incommodi vitandi, puta vituperii, afflictionis, vel damni.

Ad tertium dicendum, quod ad ſimilitudinem corporalis fortitudinis dicitur fortitudo animæ, quæ ponitur virtus, ut dictum eſt (in ſolut. ad 1.) Nec tamen eſt contra rationem virtutis, quod ex naturali complexione aliquis habeat naturalem inclinationem ad virtutem, ut ſupra habitum eſt (1. 2 quæſt. lxiii. ar. 1.)

ARTICULUS II. 618

Utrum fortitudo ſit virtus ſpecialis.

1.2. *quæſt.* lxi. *art.* 3. & 4. & III. *diſt.* xxxiii. *quæſt.* 1. *art.* 1. *quæſt.* 3. *cor.* & *ad* 2.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod fortitudo non ſit ſpecialis virtus. Dicitur enim Sapient. viii. 7. quod *ſapientia ſobrietatem, & prudentiam docet, iuſtitiam, & virtutem:* & ponitur ibi virtus pro fortitudine. Cum ergo nomen virtutis ſit commune omnibus virtutibus, videtur quod fortitudo ſit generalis virtus.

2. Præterea. Ambroſius dicit in I. de offic. (cap. xxxix. in princ.) *Non mediocris animi eſt fortitudo, quæ ſola defendit ornamenta virtutum omnium, & iudicia cuſtodit, & quæ inexpiabili prælio adverſus*

omnia vitia decertat, invicta ad labores, fortis ad pericula, rigidior adverſus voluptates, dura adverſus illecebras, avaritiam fugat tamquam labem quamdam, quæ virtutem effeminet: & idem poſtea ſubdit de aliis vitiis. Hoc autem non poteſt convenire alicui ſpeciali virtuti. Ergo fortitudo non eſt ſpecialis virtus.

3. Præterea. Nomen fortitudinis a firmitate ſumptum eſſe videtur. Sed firmiter ſe habere pertinet ad omnem virtutem, ut dicitur in II. Ethic. (cap. IV. ante med.) Ergo fortitudo eſt virtus generalis.

Sed contra eſt quod XXII. Moral. (cap. I. a med.) Gregorius connumerat eam aliis virtutibus.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. lxi. art. 3. & 4.) nomen fortitudinis dupliciter accipi poteſt. Uno modo, ſecundum quod abſolute importat quamdam animi firmitatem; & ſecundum hoc eſt generalis virtus, vel potius conditio cuiuslibet virtutis: quia, ſicut Philoſophus dicit in II. Ethic. (loc. cit.) ad virtutem requiritur firmiter & immobiliter operari. Alio modo poteſt accipi fortitudo, ſecundum quod importat firmitatem tantum in ſuſtinendis, & repellendis his in quibus maxime difficile eſt firmitatem habere, ſcilicet in aliquibus periculis gravibus: unde Tullius dicit in ſua Rethor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) quod *fortitudo eſt conſiderata periculorum ſuſceptio, & laborum perpeſſio*. Et ſic fortitudo ponitur ſpecialis virtus, utpote materiam determinatam habens.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſecundum Philoſophum in I. de cælo (tex. 116.) nomen virtutis refertur ad ultimum potentiæ. Dicitur autem uno modo potentia naturalis, ſecundum quam aliquis poteſt reſiſtere corrumpentibus; alio modo, ſecundum quod eſt principium agendi, ut patet in V. Metaph. (tex. 17.) Et ideo quia hæc acceptio eſt communior, nomen virtutis, ſecundum quod importat ultimum talis potentiæ, eſt commune: nam virtus communiter ſumpta nihil aliud eſt quam habitus quo quis poteſt bene operari. Secundum autem quod importat ultimum potentiæ primo modo dictæ, qui quidem eſt modus magis ſpecialis, attribuitur ſpeciali virtuti, ſcilicet fortitudini, ad quam pertinet firmiter contra quæcumque impugnantia ſtare.

Ad ſecundum dicendum, quod Ambroſius accipit fortitudinem large, ſecundum quod importat animi firmitatem reſpectu quorumcumque impugnatium. Et tamen etiam ſecundum quod eſt ſpecialis virtus, habens determinatam materiam, coadiuvat ad reſiſtendum impugnationibus omnium vitiorum. Qui enim poteſt firmiter ſtare in his quæ ſunt difficillima ad ſuſtinendum, conſequens eſt quod ſit idoneus ad reſiſtendum aliis quæ ſunt minus difficilia.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de fortitudine primo modo dicta.

ARTICULUS III. 619

Utrum fortitudo ſit circa timores, & audacias,

Inf. art. 6. cor. & quæſt. CXXVI. *art. 2. corp. & quæſt.* clvii. *art. 1. cor. & quæſt.* cxli. *art. 1. co. & ad 2. & I. P. quæſt.* XI. *art. 1. ad 2. & quæſt.* XCV. *art. 2. ad 2. & III. diſt.* XXXIII. *art. 2. & vir. quæſt. 1. art. 4. cor. ſi. & art. 5. corp.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod fortitudo non ſit circa timores, & audacias. Dicit enim Gregorius VII. Moral. (cap. VIII. in princ.) *Iuſtorum fortitudo eſt carnem vincere, propriis voluptatibus contraire, delectationem præſentis vitæ extinguere*. Ergo fortitudo magis videtur eſſe circa delectationes quam circa timores, & audacias.

2. Præterea. Tullius dicit in ſua Reth. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) quod *ad fortitudinem pertinet ſuſceptio periculorum, & perpeſſio laborum*. Sed hoc non videtur pertinere ad paſſionem timoris, vel audaciæ, ſed magis ad actiones hominis laborioſas, vel ad exteriores res periculoſas. Ergo fortitudo non eſt circa timores, & audacias.

3. Præterea. Timori non ſolum opponitur audacia, ſed etiam ſpes, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. xlv. art. 1. ad 2.) cum de paſſionibus ageretur. Ergo fortitudo non magis debet eſſe circa audaciam quam circa ſpem.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in II. Ethic. (cap. VII.) & in III. (cap. IX.) quod fortitudo eſt circa timorem, & audaciam.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. 1. hu. quæſt.) ad virtutem fortitudinis pertinet removere impedimentum, quo retrahitur voluntas a ſequela rationis. Quod autem aliquis retra-

retrahatur ab aliquo difficili, pertinet ad rationem timoris, qui importat receſſum quemdam a malo difficultatem habente, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. xlii. art. 3. & 5.) cum de paſſionibus ageretur. Et ideo fortitudo principaliter eſt circa timores difficilium rerum, quæ retrahere poſſunt voluntatem a ſequela rationis. Oportet autem huiuſmodi difficilium impulſum non ſolum firmiter tolerare cohibendo timorem, ſed etiam moderate aggredi, quando ſcilicet oportet ea exterminare ad ſecuritatem in poſterum habendam; quod videtur pertinere ad rationem audaciæ.

Et ideo fortitudo eſt circa timores, & audacias, quaſi cohibitiva timorum, & audaciarum moderativa.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius ibi loquitur de fortitudine iuſtorum, ſecundum quod communiter ſe habet ad omnem virtutem: unde præmittit quædam pertinentia ad temperantiam, ut dictum eſt; & ſubdit de his quæ pertinent proprie ad fortitudinem, ſecundum quod eſt ſpecialis virtus, dicens, *huius mundi aſpera pro æternis præmiis amare*.

Ad ſecundum dicendum, quod res periculoſæ, & actus laborioſi non retrahunt voluntatem a via rationis, niſi inquantum timentur. Et ideo oportet quod fortitudo ſit immediate circa timores, & audacias; mediate autem circa pericula, & labores, ſicut obiecta prædictarum paſſionum.

Ad tertium dicendum, quod ſpes opponitur timori ex parte obiecti, quia ſpes eſt de bono, timor de malo; audacia autem eſt circa idem obiectum, & opponitur timori ſecundum acceſſum, & receſſum, ut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. xlv. art. 1.) Et quia fortitudo proprie reſpicit temporalia mala retrahentia a virtute, ut patet per definitionem Tullii (cit. in arg. 2.) inde eſt quod fortitudo proprie eſt circa timorem, & audaciam. non autem circa ſpem, niſi inquantum connectitur audaciæ, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. xlv. art. 2.)

ARTICULUS IV. 620

Utrum fortitudo ſit ſolum circa pericula mortis.

Inf. art. 11. & 12. & III. *diſt.* xxxiii. *quæſt.* 11. *art.* 3. *ad* 6. & IV. *diſt.* xlix. *quæſt.* v. *art.* 3. *quæſt.* 2. *ad* 1. & *vir. quæſt.* 1. *art.* 12. *ad.* 6. & *quæſt.* v. *art.* 1. & 4. *cor.* & III. *Ethic. lect.* 18.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quod fortitudo non ſolum ſit circa pericula mortis. Dicit enim Auguſtinus in Lib. de moribus Eccleſiæ (cap. xv. cir. med.) quod *fortitudo eſt amor facile tolerans omnia propter id quod amatur*. Et in VI. muſicæ (cap. xv. cir. fi.) dicit, quod *fortitudo eſt affectio quæ nullas adverſitates, mortemve formidat*. Ergo fortitudo non eſt ſolum circa pericula mortis, ſed etiam circa omnia alia adverſa.

2. Præterea. Oportet omnes paſſiones animæ per aliquam virtutem ad medium reduci. Sed non eſt dare aliquam aliam virtutem reducentem ad medium alios timores. Ergo fortitudo non ſolum eſt circa timores mortis, ſed etiam circa alios timores.

3. Præterea. Nulla virtus eſt in extremis. Sed timor mortis eſt in extremis, quia eſt maximus timorum, ut dicitur in III. Ethic. (cap. vi. a med.) Ergo virtus fortitudinis non eſt circa timores mortis.

Sed contra eſt quod Andronicus dicit, quod *fortitudo eſt virtus iraſcibilis non facile obſtupeſcibilis a timoribus qui ſunt circa mortem*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. præc.) ad virtutem fortitudinis pertinet ut voluntatem hominis tueatur, ne retrahatur a bono rationis propter timorem mali corporalis. Oportet autem bonum rationis firmiter tenere contra quodcumque malum, quia nullum bonum corporale æquivalet bono rationis. Et ideo oportet quod fortitudo animi dicatur quæ firmiter retinet voluntatem hominis in bono rationis contra maxima mala: quia qui ſtat firmus contra maiora, conſequens eſt quod ſtet firmus contra minora; ſed non convertitur. Et hoc etiam ad rationem virtutis pertinet ut reſpiciat ultimum. Maxime autem terribile inter omnia corporalia mala eſt mors, quæ tollit omnia corporalia bona. Unde Auguſtinus dicit in Lib. de moribus Ec-

cleſiæ (cap. XXII. parum a princ.) quod *vinculum corporis , ne concutiatur atque vexetur , laboris , & doloris , ne auferatur autem , atque perimatur , mortis terrore animam quatit* .

Et ideo virtus fortitudinis eſt circa timores periculorum mortis .

Ad primum ergo dicendum , quod fortitudo bene ſe habet in omnibus adverſis tolerandis; non tamen ex toleratione quorumlibet adverſorum reputatur homo ſimpliciter fortis, ſed ſolum ex hoc quod bene tolerat etiam maxima mala; ex aliis autem dicitur homo fortis ſecundum quid .

Ad ſecundum dicendum , quod quia timor ex amore naſcitur, quæcumque virtus moderatur amorem aliquorum bonorum, conſequens eſt ut moderetur contrariorum malorum timorem; ſicut liberalitas, quæ moderatur amorem pecuniarum, per conſequens etiam moderatur timorem amiſſionis earum : & idem apparet in temperantia , & aliis virtutibus . Sed amare propriam vitam eſt naturale : & ideo oportuit eſſe ſpecialem virtutem quæ moderaretur timores mortis.

Ad tertium dicendum , quod extremum in virtutibus attenditur ſecundum exceſſum rationis rectæ : & ideo ſi aliquis maxima pericula ſubeat ſecundum rationem , non eſt virtuti contrarium .

ARTICULUS V. 621

Utrum fortitudo proprie conſiſtat circa pericula mortis quæ ſunt in bello .

Inf. quæſt. CXXIV. *art.* 2. *cor.* & *quæſt.* CXLI. *art.* 8. *cor.* & *II. diſt.* XLIV. *quæſt.* II. *art.* I. *ad* 3. & *III. diſt.* XXXIII. *quæſt.* III. *art.* 3. *quæſt.* I. *cor.*

AD quintum ſic proceditur . Videtur quod fortitudo non conſiſtat proprie circa pericula mortis quæ ſunt in bello . Martyres enim præcipue de fortitudine commendantur . Sed Martyres non commendantur de rebus bellicis . Ergo fortitudo non proprie conſiſtit circa pericula mortis quæ ſunt in bello .

2. Præterea . Ambroſius dicit in Libro I. de offic. (cap. XXXV. in princ.) quod *fortitudo dividitur in res bellicas , & domeſticas* . Tullius etiam dicit in I. de offic. (in tit. *fortius eſſe in reb. bellic. quam in urbanis antecellere :*) *Cum plerique arbitrarentur res bellicas maiores eſſe quam urbanas , minuenda eſt hæc opinio ; ſed ſi vere volumus iudicare , multæ res extiterunt urbanæ maiores , clarioreſque quam bellicæ* . Sed circa maiora maior fortitudo conſiſtit . Ergo non proprie conſiſtit fortitudo circa mortem quæ in bello eſt .

3. Præterea . Bella ordinantur ad pacem temporalem reipublicæ conſervandam : dicit enim Auguſtinus de civ. Dei (Lib. XIX. cap. XII. cir. princ.) quod *intentione pacis bella geruntur* . Sed pro pace temporali reipublicæ non videtur quod aliquis debeat ſe periculo mortis exponere ; cum talis pax ſit multarum laſciviarum occaſio . Ergo videtur quod virtus fortitudinis non conſiſtat circa mortis bellicæ pericula .

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in III. Ethicor. (cap. VI. parum ante fi.) quod *maxime eſt fortitudo circa mortem quæ eſt in bello* .

Reſpondeo dicendum , quod , ſicut dictum eſt (art. præc.) fortitudo confirmat animum hominis contra maxima pericula , quæ ſunt pericula mortis . Sed quia fortitudo virtus eſt ad cuius rationem pertinet quod ſemper tendat in bonum, conſequens eſt ut homo pericula mortis non refugiat propter aliquod bonum proſequendum . Pericula autem mortis quæ ſunt ex ægritudine, vel ex tempeſtate maris, vel ex incurſu latronum, vel ſi qua alia ſunt huiuſmodi, non videntur alicui directe imminere ex hoc quod proſequatur aliquod bonum . Sed pericula mortis quæ ſunt in bellicis, directe imminent homini propter aliquod bonum, inquantum videlicet defendit bonum commune per iuſtum bellum . Poteſt autem aliquod eſſe iuſtum bellum dupliciter: uno modo generale , ſicut cum aliqui decertant in acie ; alio modo particulare , puta cum aliquis iudex , vel etiam perſona privata non recedit a iuſto iudicio timore gladii imminentis, vel cuiuſcumque periculi , etiamſi ſit mortiferum . Pertinet ergo ad fortitudinem firmitatem animi præbere contra pericula mortis , non ſolum quæ imminent in bello communi , ſed etiam quæ imminent in particulari impugnatione , quæ communi nomine *bellum* dici poteſt . Et ſecundum hoc concedendum eſt , quod fortitudo proprie eſt circa pericula mortis quæ eſt in bello .

Sed & circa pericula cuiuſcumque alterius mortis fortis bene ſe habet : (a) præſer-

(a) *Ita mſſ. editi libri paſſim . Cod. Alcan.* præſertim etiam cuiuslibet mortis .

ſertim quia cuiuſcumque mortis homo poteſt periculum ſubire propter virtutem; puta cum aliquis non refugit amico infirmanti obſequi propter timorem mortiferæ infectionis; vel cum non refugit itinerari ad aliquod pium negotium proſequendum propter timorem naufragii, vel latronum.

Ad primum ergo dicendum, quod Martyres ſuſtinent perſonales impugnationes propter ſummum bonum, quod eſt Deus: ideo eorum fortitudo præcipue commendatur. Nec eſt extra genus fortitudinis quæ eſt circa bellica: unde dicuntur *fortes facti in bello*.

Ad ſecundum dicendum, quod res domeſticæ, vel urbanæ diſtinguuntur contra res bellicas, quæ ſcilicet pertinent ad bella communia. In ipſis tamen rebus domeſticis, vel urbanis poſſunt imminere pericula mortis ex impugnationibus quibuſdam, quæ ſunt quædam particularia bella: & ita etiam circa huiuſmodi poteſt eſſe proprie dicta fortitudo.

Ad tertium dicendum, quod pax reipublicæ eſt ſecundum ſe bona: nec redditur mala ex hoc quod aliqui male ea utuntur: nam & multi alii ſunt qui bene ea utuntur; & multo peiora mala per eam prohibentur, ſcilicet homicidia, ſacrilegia, quam ex ea occaſionentur, quæ præcipue pertinent ad vitia carnis.

ARTICULUS VI. 622

Utrum ſuſtinere ſit principalis actus fortitudinis.

Sup. art. 3. *cor. & inf. art.* 8. *corp & art.* 10. *ad* 3. *& art* 11. *ad* 1. *& quæſt.* CXXIV. *art.* 2. *ad* 3. *& quæſt.* CXLI. *art* 2. *&* 3. *cor. &* II. *diſt.* XXXIII. *quæſt.* II. *art.* 3. *ad* 6. *& quæſt.* III. *art.* 3. *quæſt.* I. *cor. & virt. quæſt.* I. *art.* 12. *cor.*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod ſuſtinere non ſit principalis actus fortitudinis. Virtus enim eſt *circa difficile, & bonum*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. III. cir. fin.) Sed difficilius eſt aggredi quam ſuſtinere. Ergo ſuſtinere non eſt præcipuus actus fortitudinis.

2. Præterea. Maioris potentiæ eſſe videtur quod aliquid poſſit in aliud agere, quam quod ipſum ab alio non immutetur. Sed aggredi eſt in aliud agere, ſuſtinere autem eſt immobiliter perſeverare. Cum ergo fortitudo perfectionem potentiæ nominet, videtur quod magis ad fortitudinem pertineat aggredi quam ſuſtinere.

3. Præterea. Magis diſtat ab uno contrariorum aliud contrarium, quam ſimplex eius negatio. Sed ille qui ſuſtinet, hoc ſolum habet quod non timet; ille autem qui aggreditur, contrarie movetur timenti, quia inſequitur. Ergo videtur quod cum fortitudo retrahat maxime animum a timore, magis pertineat ad eam aggredi quam ſuſtinere.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. IX. cir. princ.) quod *in ſuſtinendo triſtia maxime aliqui fortes dicuntur*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. 3. hu. quæſt.) & Philoſophus dicit in III. Ethic. (loc. cit.) *fortitudo eſt magis circa timores reprimendos quam circa audacias moderandas*. Difficilius enim eſt timorem reprimere quam audaciam moderari: eo quod ipſum periculum, quod eſt obiectum audaciæ, & timoris, de ſe confert aliquid ad repreſſionem audaciæ, ſed operatur ad augmentum timoris. Aggredi autem pertinet ad fortitudinem, ſecundum quod moderatur audaciam; ſed ſuſtinere ſequitur repreſſionem timoris.

Et ideo principalior actus fortitudinis eſt ſuſtinere, id eſt immobiliter ſiſtere in periculis, quam aggredi.

Ad primum ergo dicendum, quod ſuſtinere eſt difficilius quam aggredi, triplici ratione. Primo quidem quia ſuſtinere videtur aliquis ab aliquo fortiori invadente: qui autem aggreditur, invadit per modum fortioris. Difficilius autem eſt pugnare cum fortiori quam cum debiliori. Secundo quia ille qui ſuſtinet, iam ſentit pericula imminentia; ille autem qui aggreditur, habet ea ut futura. Difficilius autem eſt non moveri a præſentibus quam a futuris. Tertio quia ſuſtinere importat diuturnitatem temporis; ſed aggredi poteſt aliquis ex ſubito motu. Difficilius autem eſt diu manere immobilem quam ſubito motu moveri ad aliquod arduum. Unde Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. VIII.) quod *quidam ſunt prævalentes ante pericula, in ipſis autem diſcedunt; fortes autem e contrario ſe habent*.

Ad ſecundum dicendum, quod ſuſtinere importat quidem paſſionem corporis, ſed actum animæ fortiſſime inhærentis bono: ex quo ſequitur quod non cedat paſſioni corporali iam imminenti. Virtus autem magis attenditur

ditur circa animam quam circa corpus.

Ad tertium dicendum, quod ille qui ſuſtinet, non timet præſente iam cauſa timoris, quam non habet præſentem ille qui aggreditur.

ARTICULUS VII. 623

Utrum fortis operetur propter bonum proprii habitus.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod fortis non operetur propter bonum proprii habitus. Finis enim in rebus agendis etſi ſit prior in intentione, eſt tamen poſterior in executione. Sed actus fortitudinis in executione eſt poſterior quam ipſe fortitudinis habitus. Non ergo poteſt eſſe quod fortis agat propter bonum proprii habitus.

2. Præterea. Auguſtinus dicit XIII. de Trin. (cap. VIII. ante med.) *Virtutes, quas propter ſolam beatitudinem amamus, ſic perſuadere quidam nobis audent*, ſcilicet dicendo eas propter ſe appetendas, *ut ipſam beatitudinem non amemus. Quod ſi faciant, etiam ipſas amare utique deſiſtimus, quando illam, propter quam ſolam iſtas amavimus, non amamus.* Sed fortitudo eſt quædam virtus. Ergo actus fortitudinis non eſt ad ipſam fortitudinem, ſed ad beatitudinem referendus.

3. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de moribus Eccleſiæ (cap. XV. cir. fi.) quod *fortitudo eſt amor omnia propter Deum facile preferens*. Deus autem non eſt ipſe habitus fortitudinis, ſed aliquid melius; ſicut oportet finem meliorem eſſe his quæ ſunt ad finem. Non ergo fortis agit propter bonum proprii habitus.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. VII. ante med.) quod *forti fortitudo eſt bonum*. Talis autem eſt finis.

Reſpondeo dicendum, quod duplex eſt finis, ſcilicet proximus, & ultimus. Finis autem proximus uniuſcuiuſque agentis eſt ut ſimilitudinem ſuæ formæ in alterum inducat; ſicut finis ignis calefacientis eſt ut inducat ſimilitudinem ſui caloris in patiente; & finis ædificatoris eſt ut inducat ſimilitudinem ſuæ artis in materia. Quodcumque autem bonum ex hoc ſequitur, ſi ſit intentum, poteſt dici finis remotus agentis. Sicut autem in factibilibus materia exterior diſponitur per artem; ita etiam in agibilibus per prudentiam diſponuntur actus humani.

Sic ergo dicendum eſt, quod fortis ſicut proximum finem intendit ut ſimilitudinem ſui habitus exprimat in actu, intendit enim agere ſecundum convenientiam ſui habitus. Finis autem remotus eſt beatitudo, vel Deus.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta. Nam prima ratio procedebat, ac ſi ipſa eſſentia habitus eſſet finis, non autem ſimilitudo eius in actu, ut dictum eſt. Aliæ vero duæ procedunt de fine ultimo.

ARTICULUS VIII. 624

Utrum fortis delectetur in ſuo actu.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quod fortis delectetur in ſuo actu. Delectatio enim *eſt operatio connaturalis habitus non impedita*, ut dicitur in X. Eth. (cap. IV. VI. & VIII) Sed operatio fortis procedit ex habitu, qui agit in modum naturæ. Ergo fortis habet delectationem in ſuo actu.

2. Præterea. Ad Galat V. ſuper illud, „ *Fructus autem ſpiritus eſt caritas, gaudim, pax*, dicit Ambroſius, quod opera virtutum dicuntur fructus, „ quia mentem hominis ſancta, & ſincera delectatione reficiunt." Sed fortis agit opera virtutis. Ergo habet delectationem in ſuo actu.

3. Præterea. Debilius vincitur a fortiori. Sed fortis plus amat bonum virtutis quam proprium corpus, quod periculis mortis exponit. Ergo delectatio de bono virtutis evacuat dolorem corporalem; & ita delectabiliter omnia operatur.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in III. Eth. (cap. IX.) quod *fortis in ſuo actu nihil delectabile videtur habere*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. XXXI. art. 3. 4. & 5.) cum de paſſionibus ageretur, duplex eſt delectatio: una quidem corporalis, quæ conſequitur tactum corporalem; alia autem animalis, quæ conſequitur apprehenſionem animæ: & hæc proprie conſequitur opera virtutum, quia in eis conſideratur bonum rationis. Principalis vero actus fortitudinis eſt ſuſtinere aliqua triſtia ſecundum apprehenſionem animæ; puta quod homo amittat corporalem vitam, quam virtuoſus amat,

Google

mat, non ſolum inquantum eſt quoddam bonum naturale, ſed etiam inquantum neceſſaria eſt ad opera virtutum, & quæ ad ea pertinent: & iterum ſuſtinere aliqua doloroſa ſecundum tactum corporis, puta vulnera, vel flagella. Et ideo fortis ex una parte habet unde delectetur, ſcilicet ſecundum delectationem animalem, ſcilicet de ipſo actu virtutis, & de fine eius; ex alia vero parte habet unde doleat & animaliter, dum conſiderat amiſſionem propriæ vitæ, & corporaliter. Unde legitur II. Machab. VI. 30. quod Eleazarus dixit: *Diros corporis ſuſtineo dolores; ſecundum animam vero propter timorem tuum libenter hæc patior.*

Senſibilis autem dolor corporis facit non ſentiri animalem delectationem virtutis, niſi forte propter abundantem Dei gratiam, quæ fortius elevat animam ad divina, in quibus delectatur, quam a corporalibus pœnis aſſiciatur; ſicut beatus Tiburtius, cum ſuper carbones incenſos nudis plantis incederet, dixit, quod videbatur ſibi ſuper roſeos flores ambulare.

Facit tamen virtus fortitudinis ut ratio non abſorbeatur a corporalibus doloribus. Triſtitiam autem animalem ſuperat delectatio virtutis, inquantum homo præfert bonum virtutis corporali vitæ, & quibuſcumque ad eam pertinentibus. Et ideo Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. IX. & Lib. II. cap. III.) quod *a forti non requiritur ut delectetur, quaſi delectationem ſentiens, ſed ſufficit quod non triſtetur.*

Ad primum ergo dicendum, quod vehementia actus, vel paſſionis unius potentiæ impedit aliam potentiam in ſuo actu: & ideo per dolorem ſenſus impeditur mens fortis ne in propria operatione delectationem ſentiat.

Ad ſecundum dicendum, quod opera virtutum ſunt delectabilia præcipue propter finem; poſſunt autem ex ſui natura eſſe triſtia: & præcipue hoc contingit in fortitudine. Unde Philoſophus dicit in III. Eth. (cap. IX. ad fin.) quod *non in omnibus virtutibus operari delectabiliter exiſtit, præterquam inquantum finem attingit.*

Ad tertium dicendum, quod triſtitia animalis vincitur in forti a delectatione virtutis. Sed quia dolor corporalis eſt ſenſibilior, & apprehenſio ſenſitiva magis eſt homini in manifeſto; inde eſt quod a magnitudine corporalis doloris quaſi evaneſcit delectatio ſpiritualis, quæ eſt de fine virtutis.

ARTICULUS IX. 625

Utrum fortitudo maxime conſiſtat in repentinis.

AD nonum ſic proceditur. Videtur quod fortitudo non maxime conſiſtat in repentinis. Illud enim videtur eſſe in repentinis quod ex inopinato provenit. Sed Tullius dicit in ſua Rhetor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) quod *fortitudo eſt conſiderata periculorum ſuſceptio, & laborum perpeſſio.* Ergo fortitudo non conſiſtit maxime in repentinis.

2. Præterea. Ambroſius dicit in I. de off. (cap. XXXVIII. cir. med.) *Fortis viri eſt non diſſimulare, cum aliquid immineat, ſed prætendere, & tamquam explorare de ſpecula quadam mentis, & obviare cogitatione provida rebus futuris, ne forte dicat poſtea: Ideo in iſta incidi, quia non arbitrabar poſſe evenire.* Sed ubi eſt aliquod repentinum, ibi non poteſt provideri in futurum. Ergo operatio fortitudinis non eſt circa repentina.

3. Præterea. Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. VIII. a med.) quod *fortis eſt bonæ ſpei*. Sed ſpes expectat aliquid in futurum, quod repugnat repentino. Ergo operatio fortitudinis non conſiſtit circa repentina.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. VIII. ad fin.) quod *fortitudo maxime eſt circa quæcumque quæ mortem inferunt, repentina exiſtentia.*

Reſpondeo dicendum, quod in operatione fortitudinis duo ſunt conſideranda. Unum quidem quantum ad electionem ipſius; & ſic fortitudo non eſt circa repentina: eligit enim fortis præmeditari pericula, quæ poſſunt imminere, ut eis reſiſtere poſſit, aut facilius ea ferre: quia, ut Gregorius dicit in quadam homil. (XXXV. in Evang. in princ.) *iacula quæ prævidentur, minus feriunt: & nos mala mundi facilius ferimus, ſi contra ea clypeo præſcientiæ præmunimur.*

Aliud vero conſiderandum eſt in operatione fortitudinis quantum ad manifeſtationem virtuoſi habitus; & ſic fortitudo maxime eſt circa repentina: quia ſecundum Philoſophum in III. Ethic. (cap. VIII. ad fin.) in repentinis periculis maxime manifeſtatur fortitudinis habitus: habitus enim agit in modum naturæ. Unde quod aliquis abſque præmeditatione

ne faciat ea quæ ſunt virtutis, cum neceſſitas imminet propter repentina pericula, hoc maxime manifeſtat quod ſit fortitudo habitualis in anima confirmata.

Poteſt autem aliquis, etiam qui habitu fortitudinis caret, ex diuturna præmeditatione animum ſuum contra pericula præparare: qua etiam præparatione fortis utitur, cum tempus adeſt.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS X. 626

Utrum fortis utatur ira in ſuo actu.

Infra art. 11. ad 1. & ver. quæſt. xxvi. *art. 7. cor. fin. & III. Eth. lect. 17.*

AD decimum ſic proceditur. Videtur quod fortis non utatur ira in actu ſuo. Nullus enim debet aſſumere quaſi inſtrumentum ſuæ actionis illud quo non poteſt uti pro ſuo arbitrio. Sed homo non poteſt uti ira pro ſuo arbitrio, ut ſcilicet poſſit eam aſſumere cum velit, & deponere cum velit: ut enim Philoſophus dicit in libro de memoria (cap. II. ſub fin.) quando paſſio corporalis mota eſt, non ſtatim quieſcit, ut homo vult. Ergo fortis non debet aſſumere iram ad ſuam operationem.

2. Præterea. Ille qui per ſeipſum ſufficit ad aliquid peragendum, non debet in auxilium ſui aſſumere id quod eſt infirmius, & imperfectius. Sed ratio per ſeipſam ſufficit ad opus fortitudinis exequendum, in quo iracundia deficit: unde Seneca dicit in Lib. I. de ira (cap. xvi. inter princ. & med.) *Non ad providendum tantum, ſed ad res gerendas ſatis eſt per ſeipſam ratio: & quid ſtultius eſt quam hanc ab iracundia petere præſidium? rem ſtabilem ab incerta, fidelem ab infida, ſanam ab ægra?* Ergo fortitudo non debet iram aſſumere.

3. Præterea. Sicut aliqui propter iram opera fortitudinis vehementius exequuntur, ita etiam propter triſtitiam, vel concupiſcentiam: unde Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. VIII.) quod feræ propter triſtitiam, ſive dolorem incitantur ad pericula; & adulteri propter concupiſcentiam multa audacia operantur. Sed fortitudo non aſſumit ad actum ſuum neque triſtitiam, neque concupiſcentiam. Ergo pari ratione non debet aſſumere iram.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in III. Ethic. (loc. cit.) quod *furor cooperatur fortibus.*

Reſpondeo dicendum, quod de Ira, & de ceteris animæ paſſionibus, ſicut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. xxiv. art. 2.) aliter ſunt locuti Peripatetici, & aliter Stoici. Stoici enim iram, & omnes alias paſſiones animæ ab animo ſapientis, ſive virtuoſi excludebant. Peripatetici vero, quorum princeps fuit Ariſtoteles, & iram, & alias animæ paſſiones attribuebant virtuoſis, ſed moderatas ratione.

Et forte quantum ad rem non differebant, ſed ſolum quantum ad modum loquendi. Nam Peripatetici omnes motus appetitus ſenſitivi qualitercumque ſe habentes, paſſiones animæ nominabant, ut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. xxiv. art. 2.) Et quia appetitus ſenſitivus movetur per imperium rationis, ad hoc quod cooperetur ad promptius agendum; idcirco ponebat, & iram, & alias paſſiones animæ aſſumendas eſſe a virtuoſis, moderatas ſecundum imperium rationis. Stoici vero vocabant animæ paſſiones immoderatos quoſdam affectus appetitus ſenſitivi, unde nominabant eas ægritudines, vel morbos: & ideo penitus eas a virtute ſeparabant.

Sic ergo iram moderatam aſſumit fortis ad ſuum actum, non autem iram immoderatam.

Ad primum ergo dicendum, quod ira moderata ſecundum rationem ſubiicitur imperio rationis: unde conſequens eſt ut homo ea utatur pro ſuo arbitrio, non autem ſi eſſet immoderata.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio non aſſumit iram ad ſuum actum, quaſi auxilium ab ea accipiens, ſed quia utitur appetitu ſenſitivo ut inſtrumento, ſicut & membris corporis. Nec eſt inconveniens, ſi inſtrumentum ſit imperfectius principali agente, ut martellus fabro. Seneca autem ſectator fuit Stoicorum, & directe contra Ariſtotelem verba præmiſſa proponit.

Ad tertium dicendum, quod cum fortitudo, ſicut dictum eſt (art. 6. hui. quæſt.) habeat duos actus, ſcilicet ſuſtinere, & aggredi, non aſſumit iram ad actum ſuſtinendi, quia hunc actum ſola ratio per ſe facit; ſed ad actum aggrediendi, ad quem magis aſſumit iram quam alias paſſiones, quia ad iram pertinet inſilire in rem contriſtantem; & ſic directe cooperatur fortitudini in aggrediendo. Triſtitia autem ſecundum propriam rationem ſuccumbit nocivo; ſed per accidens coadiuvat ad aggrediendum, vel inquantum triſtitia eſt cauſa iræ, ut ſupra

pra dictum eſt (1. 2. quæſt. xlvii. art. 3.) vel inquantum aliquis exponit ſe periculo, ut triſtitiam fugiat. Similiter etiam concupiſcentia ſecundum propriam rationem tendit in bonum delectabile, cui per ſe repugnat aggreſſio periculorum; ſed per accidens quandoque coadiuvat ad aggrediendum, inquantum ſcilicet aliquis vult potius in pericula incidere quam delectabili carere. Et ideo Philoſophus dicit in III. Eth. (cap. viii. a med.) quod *inter fortitudines quæ ſunt ex paſſione, naturaliſſima eſſe videtur quæ eſt per iram, & accipiens electionem, & cuius gratia*, ſcilicet debitum finem, (a) *fortitudo ſit vera*.

ARTICULUS XI. 627

Utrum fortitudo ſit virtus cardinalis.

Inf. quæſt. cxli. *art.* 7. *&* 1. 2. *quæſt.* lxi. *art.* 2. *&* 3. *& quæſt.* lxvi. *art.* 2. *&* 4. *cor. & III. diſt.* xxxiii. *quæſt.* ii *art.* 1. *quæſt.* 3. & 4. *& vir. quæſt.* 1. *art.* 12. *ad* 25. *&* 26. *& quæſt.* v. *art.* 2.

AD undecimum ſic proceditur. Videtur quod fortitudo non ſit virtus cardinalis. Ira enim, ut dictum eſt (art. præc.) maximam affinitatem habet ad fortitudinem. Sed ira non ponitur paſſio principalis; nec etiam audacia, quæ ad fortitudinem pertinet. Ergo nec fortitudo debet poni virtus cardinalis.

2. Præterea. Virtus ordinatur ad bonum. Sed fortitudo non directe ordinatur ad bonum, ſed magis ad malum, ſcilicet ad ſuſtinendum pericula, & labores, ut Tullius dicit (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) Ergo fortitudo non eſt virtus cardinalis.

3. Præterea. Virtus cardinalis eſt circa ea in quibus præcipue verſatur vita humana, ſicut oſtium in cardine vertitur. Sed fortitudo eſt circa pericula mortis, quæ raro occurrunt in vita humana. Ergo fortitudo non debet poni virtus cardinalis, ſive principalis.

Sed contra eſt quod Gregorius XXII. Mor. (cap. 1. a med.) & Ambroſius ſuper Luc. (cap. vi. ſup. illud, *Beati pauperes*) & Auguſtinus in Lib. de morib. Eccleſiæ (cap. xv.) numerant fortitudinem inter quatuor virtutes cardinales, ſive principales.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. lxi. art. 3. & 4.) virtutes cardinales, ſive principales dicuntur quæ præcipue ſibi vendicant id quod pertinet communiter ad virtutes. Inter alias autem communes virtutis conditiones una ponitur *firmiter operari*, ut patet in II. Ethic (cap. iv.) Laudem autem firmitatis potiſſime ſibi vendicat fortitudo. Tanto enim magis laudatur qui firmiter ſtat, quanto habet gravius impellens ad cadendum, vel ad retrocedendum. Impellit autem hominem ad diſcedendum ab eo quod eſt ſecundum rationem, & bonum delectans, & malum affligens. Sed gravius impellit dolor corporis quam voluptas. Dicit enim Auguſtinus in Lib. lxxxiii. Qq. (quæſt. xxxvi. aliquant. a princ.) *Nemo eſt qui non magis fugiat dolorem, quam appetat voluptatem. Namque videmus, etiam immaniſſimas beſtias a maximis voluptatibus absterreri dolorum metu*. Et inter dolores animi, & pericula maxime timentur ea quæ ducunt ad mortem, contra quæ firmiter ſtat fortis. Unde fortitudo eſt virtus cardinalis.

Ad primum ergo dicendum, quod audacia, & ira non cooperantur fortitudini ad actum eius, qui eſt ſuſtinere, in quo præcipue commendatur firmitas eius: per hunc enim actum fortis cohibet timorem, qui eſt paſſio principalis, ut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. xxv. art. 4.)

Ad ſecundum dicendum, quod virtus ordinatur ad bonum rationis, quod conſervari oportet contra impulſus malorum. Fortitudo autem ordinatur ad mala corporalia, ſicut ad contraria, quibus reſiſtit; ad bonum autem rationis, ſicut ad finem, quem intendit conſervare.

Ad tertium dicendum, quod quamvis pericula mortis raro immineant, tamen occaſiones illorum periculorum frequenter occurrunt, dum ſcilicet homini adverſarii mortales ſuſcitantur propter iuſtitiam, quam ſequitur, & etiam propter alia bona quæ facit.

ARTICULUS XII. 628

Utrum fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes.

AD duodecimum ſic proceditur. Videtur quod fortitudo præcellat inter omnes alias virtutes. Dicit enim Ambroſius in I. de offic. (cap. xxxv. in princ.) *Eſt fortitudo velut ceteris excelſior*.

2. Præ-

(a) *Ita omnes edit. poſt Garciam, Cod. Alcan,* fortitudo ſic ſui: vera. *Edit. Rom.* fortitudo ſuit.

2. Præterea. Virtus eſt circa difficile, & bonum. Sed fortitudo eſt circa difficillima. Ergo eſt maxima virtutum.

3. Præterea. Dignior eſt perſona hominis quam res eius. Sed fortitudo eſt circa perſonam hominis, quam aliquis periculo mortis exponit propter bonum virtutis; iuſtitia autem, & aliæ virtutes morales ſunt circa alias res exteriores. Ergo fortitudo eſt præcipua inter omnes virtutes morales.

4. Sed contra eſt quod Tullius dicit in I. de offic. (in tit. *de iuſtitia*:) *In iuſtitia virtutis ſplendor eſt maximus, ex qua viri boni nominantur*.

5. Præterea. Philoſophus dicit in I. Rhetor. (cap. IX. parum a princ.) *Neceſſe eſt maximas eſſe virtutes quæ maxime aliis utiles ſunt*. Sed liberalitas videtur magis utilis quam fortitudo. Ergo eſt maior virtus.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in VI. de Trin. (cap. VIII. parum a princ.) *in his quæ non mole magna ſunt, idem eſt eſſe maius, quod melius*: unde tanto aliqua virtus maior eſt, quanto melior eſt. Bonum autem rationis eſt hominis bonum, ſecundum Dionyſium IV. cap. de div. Nom. (part. IV. lect. 22.) Hoc autem bonum eſſentialiter quidem habet prudentia, quæ eſt perfectio rationis; iuſtitia autem eſt huius boni factiva, inquantum ſcilicet ad ipſam pertinet ordinem rationis ponere in omnibus rebus humanis. Aliæ autem virtutes ſunt conſervativæ huius boni, inquantum ſcilicet moderantur paſſiones, ne abducant hominem a bono rationis. Et in ordine harum fortitudo tenet locum præcipuum, quia timor periculorum mortis maxime eſt efficax ad hoc quod hominem faciat recedere a bono rationis: poſt quam ordinatur temperantia, quia etiam delectationes tactus maxime inter cetera impediunt bonum rationis. Id autem quod eſſentialiter dicitur, potius eſt eo quod dicitur effective; & hoc etiam potius eſt eo quod dicitur conſervative ſecundum remotionem impedimenti.

Unde inter virtutes cardinales eſt potior prudentia, ſecunda iuſtitia, tertia fortitudo, quarta temperantia; & poſt has ceteræ virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod Ambroſius fortitudinem aliis virtutibus præfert, ſecundum quamdam generalem utilitatem, prout ſcilicet & in rebus bellicis, & in rebus civilibus, ſive domeſticis utilis eſt. Unde ipſe ibidem præmittit: *Nunc de fortitudine tractemus, quæ velut excelſior ceteris, dividitur in res bellicas, & domeſticas*.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio virtutis magis conſiſtit in bono quam in difficili. Unde magis eſt menſuranda magnitudo virtutis ſecundum rationem boni quam ſecundum rationem difficilis.

Ad tertium dicendum, quod homo non exponit perſonam ſua mortis periculis niſi propter iuſtitiam conſervandam: & ideo laus fortitudinis dependet quodammodo ex iuſtitia. Unde Ambroſius dicit in I. de offic. (cap. XXXV. ante med.) quod *fortitudo ſine iuſtitia iniquitatis eſt materia: quo enim validior eſt, eo promptior ut inferiorem opprimat*.

Quartum concedimus.

Ad quintum dicendum, quod liberalitas utilis eſt in quibuſdam particularibus beneficiis; ſed fortitudo habet utilitatem generalem ad conſervandum totum iuſtitiæ ordinem. Et ideo Philoſophus dicit in Rhet. (cap. IX. a princip.) quod *iuſti, & fortes maxime amantur, quia ſunt maxime utiles in bello, & in pace*.

QUAESTIO CXXIV.

De martyrio,

in quinque articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de martyrio: & circa hoc quæruntur quinque.

Primo, utrum martyrium ſit actus virtutis.
Secundo, cuius virtutis ſit actus.
Tertio de perfectione huius actus.
Quarto de pœna martyrii.
Quinto de cauſa.

ARTICULUS I. 629

Utrum martyrium ſit actus virtutis.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod martyrium non ſit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis eſt voluntarius. Sed martyrium quandoque non eſt voluntarium, ut patet de innocentibus pro Chriſto occiſis, de quibus dicit Hilarius ſup. Matth. (can. I. in fin.) quod *in æternitatis profectum per martyrii gloriam efferebantur*. Ergo martyrium non eſt actus virtutis.

2. Præterea. Nullum illicitum eſt actus

ctus virtutis. Sed occidere ſeipſum eſt illicitum, ut ſupra habitum eſt (quæſt. lxiv. art. 5.) per quod tamen martyrium conſummatur: dicit enim Auguſtinus in I. de civ. Dei (cap. xxvi. in princ.) quod *quædam ſanctæ feminæ tempore perſecutionis, ut inſectatores ſuæ pudicitiæ devitarent, ſe in fluvium deiecerunt, eoque modo defunctæ ſunt, earumque martyria in catholica Eccleſia veneratione celeberrima frequentantur*. Non ergo martyrium eſt actus virtutis.

3. Præterea. Laudabile eſt quod aliquis ſponte ſe offerat ad exequendum actum virtutis. Sed non eſt laudabile quod aliquis martyrio ſe ingerat, ſed magis videtur eſſe præſumptuoſum, & periculoſum. Non ergo martyrium eſt actus virtutis.

Sed contra eſt quod præmium beatitudinis non debetur niſi actui virtutis. Debetur autem martyrio, ſecundum illud Matth. v. 10. *Beati qui perſecutionem patiuntur propter iuſtitiam, quoniam ipſorum eſt regnum cælorum*. Ergo martyrium eſt actus virtutis.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (quæſt. præc. art. 1. & 3.) ad virtutem pertinet quod aliquis in bono rationis conſervetur. Conſiſtit autem bonum rationis in veritate ſicut in proprio obiecto, & in iuſtitia ſicut in proprio effectu, ſicut ex ſupra dictis patet (quæſt. cix. art. 1. & 2. & quæſt. præc. art. 12.) Pertinet autem ad rationem martyrii ut aliquis firmiter ſtet in veritate, & iuſtitia contra preſequentium impetus. Unde manifeſtum eſt quod martyrium eſt actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dixerunt, quod innocentibus acceleratus eſt miraculoſe liberi arbitrii uſus, ita quod etiam voluntarie martyrium paſſi ſunt.

Sed quia hoc per auctoritatem Scripturæ non comprobatur, ideo melius dicendum eſt, quod martyrii gloriam, quam in aliis propria voluntas meretur, illi parvuli occiſi per Dei gratiam ſunt aſſecuti. Nam effuſio ſanguinis propter Chriſtum vicem gerit baptiſmatis. Unde ſicut in pueris baptizatis per gratiam baptiſmalem meritum Chriſti operatur ad gloriam obtinendam; ita & in occiſis propter Chriſtum (*a*) meritum martyrii Chriſti operatur ad palmam martyrii conſequendam. Unde Auguſtinus dicit in quodam ſermone de Epiph. (lxvi. de diverſ. cap. iii. in med.) quaſi eos alloquens: *Ille de veſtra corona dubitabit in paſſione pro Chriſto, qui etiam parvulis baptiſmum prodeſſe non æſtimat Chriſti. Non habebatis ætatem, qua in paſſurum Chriſtum crederetis; ſed habebatis carnem, in qua pro Chriſto paſſuro paſſionem ſuſtineretis*.

Ad ſecundum dicendum, quod Auguſtinus ibidem dicit, *eſſe poſſibile quod aliquibus fide dignis teſtificationibus divina perſuaſerit auctoritas Eccleſiæ, ut dictarum Sanctarum memoriam honoraret*.

Ad tertium dicendum, quod præcepta legis dantur de actibus virtutum. Dictum autem eſt ſupra (quæſt. cviii. art. 1. ad 4.) quædam præcepta legis divinæ tradita eſſe ſecundum præparationem animi, ut ſcilicet homo ſit paratus hoc, vel illud facere, cum fuerit opportunum. Ita etiam & aliqua pertinent ad actum virtutis ſecundum præparationem animi, ut ſcilicet ſuperveniente tali caſu, homo ſecundum rationem agat. Et hoc præcipue videtur obſervandum in martyrio, quod conſiſtit in debita ſuſtinentia paſſionum iniuſte inflictarum. Non autem debet homo occaſionem dare alteri iniuſte agendi; ſed ſi alius iniuſte egerit, ipſe moderate tolerare debet.

ARTICULUS II. 630

Utrum martyrium ſit actus fortitudinis.

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quod martyrium non ſit actus fortitudinis. Dicitur enim μάρτυρ in græco, quaſi *teſtis*. Teſtimonium autem redditur fidei Chriſti, ſecundum illud Act. 1. 8. *Eritis mihi teſtes in Hieruſalem &c.* & Maximus dicit in quodam ſermone: *Mater martyrii eſt fides catholica, in qua illuſtres athletæ ſuo ſanguine ſubſcripſerunt*. Ergo martyrium eſt potius actus fidei quam fortitudinis.

2. Præterea. Actus laudabilis ad illam virtutem præcipue pertinet quæ ad ipſum inclinat, & quæ ab ipſo manifeſtatur, & ſine qua ipſe non valet. Sed ad martyrium præcipue inclinat caritas: unde in quodam ſermone Maximi dicitur: *Caritas Chriſti in ſuis martyribus vincit*. Maxime etiam caritas per actum martyrii manifeſtatur, ſecundum illud Ioan. xv. 13. *Maiorem dilectionem nemo habet, quam ut animam ſuam ponat quis pro amicis ſuis*. Sine caritate etiam mar-

(*a*) *Ita mſſ. & editi paſſim. Al.* meritum Chriſti, *item* meritum martyrii *tantum*.

martyrium nihil valet, ſecundum illud I. ad Corinth. XIII. 3. *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodeſt*. Ergo martyrium magis eſt actus caritatis quam fortitudinis.

3. Præterea. Auguſtinus dicit in quodam ſermone de S. Cypriano: *Facile eſt martyrem celebrando venerari, magnum vero fidem eius, & patientiam imitari*. Sed in unoquoque actu virtutis præcipue laudatur virtus cuius eſt actus. Ergo martyrium magis eſt actus patientiæ quam fortitudinis.

Sed contra eſt quod Cyprianus dicit in epiſt. ad Martyres, & Confeſſores (Lib. II. epiſt. VI. parum a princ.) *O beati Martyres, quibus vos laudibus prædicem? O milites fortiſſimi, robur pectoris veſtri quo præconio vocis explicem?* Quilibet autem laudatur ex virtute cuius actum exercet. Ergo martyrium eſt actus fortitudinis.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex ſupra dictis patet (quæſt. præc. art. 1. & ſeq.) ad fortitudinem pertinet ut confirmet hominem in bono virtutis, & maxime contra pericula, & præcipue contra pericula mortis, & maxime eius quæ eſt in bello. Manifeſtum eſt autem quod in martyrio homo firmiter confirmatur in bono virtutis, dum fidem, & iuſtitiam non deſerit propter imminentia pericula mortis, quæ etiam in quodam certamine particulari a perſecutoribus imminent. Unde Cyprianus dicit in quodam ſerm. (loc. ſup. cit.) *Vidit admirans præſentium multitudo cæleſte certamen, & in prælio ſtetiſſe ſervos Chriſti voce libera, mente incorrupta, virtute divina*. Unde manifeſtum eſt quod martyrium eſt fortitudinis actus: & propter hoc de martyribus legit Eccleſia: *Fortes facti ſunt in bello*.

Ad primum ergo dicendum, quod in actu fortitudinis duo ſunt conſideranda: quorum unum eſt bonum, in quo fortis firmatur; & hoc eſt fortitudinis finis: aliud eſt ipſa firmitas, qua quis non cedit contrariis prohibentibus ab illo bono; & in hoc conſiſtit eſſentia fortitudinis. Sicut autem fortitudo civilis firmat animum hominis in iuſtitia humana, propter cuius conſervationem mortis pericula ſuſtinet; ita etiam fortitudo gratuita firmat animam hominis in bono iuſtitiæ Dei, *quæ eſt per fidem Chriſti Ieſu*, ut dicitur ad Rom. III. 22. Et ſic martyrium comparatur ad fidem ſicut ad finem in quo aliquis confirmatur, ad fortitudinem autem ſicut ad habitum elicientem.

Ad ſecundum dicendum, quod ad actum martyrii inclinat quidem caritas ſicut primum & principale motivum, per modum virtutis imperantis; fortitudo autem ſicut motivum proprium, per modum virtutis elicientis. Et inde eſt quod martyrium eſt actus caritatis ut imperantis, fortitudinis autem ut elicientis. Inde etiam eſt quod utramque virtutem manifeſtat. Quod autem ſit meritorium, hoc habet ex caritate, ſicut & quilibet virtutis actus. Et ideo ſine caritate non valet.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut dictum eſt (quæſt. præc. art. 6.) principalior actus fortitudinis eſt ſuſtinere; ad quem pertinet martyrium, non autem ad ſecundarium actum eius, qui eſt aggredi. Et quia patientia deſervit fortitudini ex parte actus principalis, qui eſt ſuſtinere; inde eſt quod concomitanter in martyribus patientia commendatur.

ARTICULUS III. 631

Utrum martyrium ſit actus maximæ perfectionis.

Inf. quæſt. CLXXXIV. *art.* 5. *ad* 3.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod martyrium non ſit actus maximæ perfectionis. Illud enim ad perfectionem videtur pertinere quod cadit ſub conſilio, non ſub præcepto, quia ſcilicet non eſt de neceſſitate ſalutis. Sed martyrium videtur eſſe de neceſſitate ſalutis: dicit enim Apoſtolus ad Rom. X. 10. *Corde creditur ad iuſtitiam, ore autem fit confeſſio ad ſalutem*: & I. Ioan. III. 16. dicitur, quod *nos debemus pro fratribus animas* noſtras *ponere*. Ergo martyrium non pertinet ad perfectionem.

2. Præterea. Ad maiorem perfectionem videtur pertinere quod aliquis det Deo animam, quod fit per obedientiam, quam quod Deo det proprium corpus, quod fit per martyrium: unde Gregorius dicit ult. Moral. (cap. X. parum a princ.) quod *obedientia cunctis victimis præfertur*. Ergo martyrium non eſt actus maximæ perfectionis.

3. Præterea. Melius eſſe videtur aliis prodeſſe quam ſeipſum in bono conſervare: quia *bonum gentis melius eſt quam bonum unius hominis*, ſecundum Philoſo-

loſophum in I. Ethic. (cap. II. in fi.) Sed ille qui martyrium ſuſtinet, ſibi ſoli prodeſt; ille autem qui docet, proficit multis. Ergo actus docendi, & gubernandi ſubditos eſt perfectior quam actus martyrii.

Sed contra eſt quod Auguſtinus in Lib. de ſancta virginitate (cap. XLVI. in fi.) præfert martyrium virginitati, quæ ad perfectionem pertinet. Ergo martyrium maxime ad perfectionem pertinere videtur.

Reſpondeo dicendum, quod de aliquo actu virtutis loqui poſſumus dupliciter. Uno modo ſecundum ſpeciem actus ipſius, prout comparatur ad virtutem proxime elicientem ipſum: & ſic non poteſt eſſe quod martyrium, quod conſiſtit in debita tolerantia mortis, ſit perfectiſſimus inter virtutis actus: quia tolerare mortem non eſt laudabile ſecundum ſe, ſed ſolum ſecundum quod ordinatur ad aliquod bonum, quod conſiſtit in actu virtutis, puta ad fidem, & ad dilectionem Dei: unde ille actus virtutis, cum ſit finis, melior eſt.

Alio modo poteſt conſiderari actus virtutis, ſecundum quod comparatur ad primum motivum, quod eſt amor caritatis: & ex hac parte præcipue aliquis actus habet quod ad perfectionem vitæ pertineat: quia, ut Apoſtolus dicit ad Col. III. 14. *caritas eſt vinculum perfectionis*. Martyrium autem inter omnes actus virtuoſos maxime demoſtrat perfectionem caritatis: quia tanto magis oſtenditur aliquis aliquam rem amare, quanto pro ea rem magis amatam contemnit, & rem magis odioſam eligit pati. Manifeſtum eſt autem quod inter omnia alia bona præſentis vitæ maxime amat homo ipſam vitam, & e contrario maxime odit ipſam mortem, & præcipue cum doloribus corporalium tormentorum; *quorum metu etiam bruta animalia a maximis voluptatibus abſtrahuntur*, ut Auguſtinus dicit in Lib. lxxxiii. Qq. (quæſt. XXXVI. inter princ. & med.) Et ſecundum hoc patet quod martyrium inter ceteros actus humanos eſt perfectius ſecundum ſuum genus, quaſi maximæ caritatis ſignum, ſecundum illud Ioan. XV. 13. *Maiorem caritatem nemo habet quam ut animam ſuam ponat quis pro amicis ſuis*.

Ad primum ergo dicendum, quod nullus eſt actus perfectionis ſub conſilio cadens, qui in aliquo eventu non cadat ſub præcepto, quaſi de neceſſitate ſalutis exiſtens; ſicut Auguſtinus dicit in Lib. de adulterinis coniugiis (cap. XIII.) quod aliquis incidit in neceſſitatem continentiæ ſervandæ propter abſentiam, vel infirmitatem uxoris. Et ideo non eſt contra perfectionem martyrii, ſi in aliquo caſu ſit de neceſſitate ſalutis: eſt enim aliquis caſus in quo martyrium perferre non eſt de neceſſitate ſalutis, puta cum ex zelo fidei, & caritate fraterna multoties leguntur ſancti martyres ſponte ſe obtuliſſe martyrio. Illa autem præcepta ſunt intelligenda ſecundum præparationem animi.

Ad ſecundum dicendum, quod martyrium complectitur id quod ſummum in obedientia eſſe poteſt, ut ſcilicet aliquis ſit obediens uſque ad mortem, ſicut legitur de Chriſto ad Philip. II. 8. quod *factus eſt obediens uſque ad mortem*. Unde patet quod martyrium ſecundum ſe eſt perfectius quam obedientia abſolute dicta.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de martyrio ſecundum propriam ſpeciem actus, ex qua non habet excellentiam inter omnes actus virtutum; ſicut nec fortitudo eſt excellentior inter omnes virtutes.

ARTICULUS IV. 632

Utrum mors ſit de ratione martyrii.

IV. diſt. XLIX. *quæſt.* V. *art.* 3. *quæſt.* 2.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod mors non ſit de ratione martyrii. Dicit enim Hieronymus in ſerm. de Aſſumpt. (ſeu epiſt. ad Paul. & Euſtoch. inter med. & fin.) *Recte dixerim, quod Dei Genitrix virgo, & martyr fuit, quamvis in pace vitam finiverit*: & Gregorius dicit (hom. III. in Evang. in fi.) *Quamvis occaſio perſecutionis deſit, habet tamen & pax noſtra ſuum martyrium: quia etſi carnis colla ferro non ſubiicimus, ſpirituali tamen gladio carnalia deſideria in mente trucidamus*. Ergo abſque paſſione mortis poteſt eſſe martyrium.

2. Præterea. Pro integritate carnis ſervanda aliquæ mulieres leguntur laudabiliter contempſiſſe vitam ſuam; & ita videtur quod corporalis integritas caſtitatis præferatur vitæ corporali. Sed quandoque ipſa integritas carnis aufertur, aut auferri intentatur pro confeſſione fidei chriſtianæ, ut patet de Agnete, & Lucia. Ergo videtur quod martyrium magis debeat dici, ſi aliqua mulier pro fide Chriſti integritatem carnis perdat, quam ſi et-

Digitized by Google

ſi etiam perderet corporalem vitam: unde & Lucia dixit: *Si me invitam feceris violari, caſtitas mihi duplicabitur ad coronam*.

3. Præterea. Martyrium eſt fortitudinis actus. Ad fortitudinem autem pertinet non ſolum mortem non formidare, ſed nec alias adverſitates, ut Auguſtinus dicit, in VI. Muſicæ (cap. xv. ad fi.) Sed multæ ſunt aliæ adverſitates præter mortem, quas aliqui poſſunt ſuſtinere pro fide Chriſti, ſcilicet carcerem, exilium, rapinam bonorum, ut patet ad Heb. x. unde & ſancti Marcelli Papæ martyrium celebratur, qui tamen fuit mortuus in carcere. Ergo non eſt de martyrii neceſſitate quod aliquis ſuſtineat pœnam mortis.

4. Præterea. Martyrium eſt actus meritorius, ut dictum eſt (art. præc. & art. 2. hu. quæſt. ad 1.) Sed actus meritorius non poteſt eſſe poſt mortem. Ergo ante mortem: & ita mors non eſt de ratione martyrii.

Sed contra eſt quod Maximus dicit in quodam ſermone de martyr. quod *vincit pro fide moriendo, qui vinceretur ſine fide vivendo*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. 2. hu. quæſt.) martyr dicitur quaſi teſtis fidei chriſtianæ, per quam nobis viſibilia pro inviſibilibus contemnenda proponuntur, ut dicitur ad Hebr. xi.

Ad martyrium ergo pertinet ut homo teſtificetur fidem, ſe opere oſtendens omnia præſentia contemnere, ut ad futura, & inviſibilia bona perveniat. Quamdiu autem homini remanet vita corporalis, nondum ſe opere oſtendit corporalia cuncta deſpicere. Conſueverunt enim homines & conſanguineos, & omnia bona poſſeſſa contemnere, & etiam dolores corporis pati, ut vitam conſervent. Unde & Satan contra Iob induxit (Iob II. 4.) *Pellem pro pelle, & cuncta quæ homo habet, dabit pro anima ſua*, ideſt pro vita ſua corporali. Et ideo ad perfectam rationem martyrii requiritur quod aliquis mortem ſuſtineat propter Chriſtum.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ auctoritates, & ſi quæ ſimiles inveniuntur, loquuntur de martyrio per quamdam ſimilitudinem.

Ad ſecundum dicendum, quod in muliere quæ integritatem carnis perdit, vel ad perdendam eam damnatur occaſione fidei chriſtianæ, non eſt apud homines manifeſtum utrum hoc mulier patiatur propter amorem fidei chriſtianæ, vel magis pro contemptu caſtitatis: & ideo apud homines non redditur per hoc teſtimonium ſufficiens: unde hoc non proprie habet rationem martyrii. Sed apud Deum, qui corda ſcrutatur, poteſt hoc ad præmium deputari, ſicut Lucia dixit.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 4. & 5.) fortitudo principaliter conſiſtit circa pericula mortis, circa alia autem conſequenter: & ideo nec martyrium proprie dicitur pro ſola tolerantia carceris, vel exilii, vel rapinæ divitiarum, niſi forte ſecundum quod ex his ſequitur mors.

Ad quartum dicendum, quod meritum martyrii non eſt poſt mortem, ſed in ipſa voluntaria ſuſtinentia mortis, prout ſcilicet aliquis voluntarie patitur inflictionem mortis. Contingit tamen quandoque quod aliquis poſt mortalia vulnera pro Chriſto ſuſcepta, vel quaſcumque alias tribulationes continuatas uſque ad mortem, quas a perſecutoribus patitur pro fide Chriſti, diu vivat: in quo ſtatu actus martyrii meritorius eſt; & etiam ipſo eodem tempore quo huiuſmodi afflictiones patitur.

ARTICULUS V. 635

Utrum ſola fides ſit cauſa martyrii.

IV. diſt. xlix. *quæſt.* v. *art.* 3. *quæſt.* 2. *cor. & ad* 9. 10. *&* 12. *& Rom.* viii. *lect.* 7.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quod ſola fides ſit cauſa martyrii. Dicitur enim I. Pet. iv. 15. *Nemo veſtrum patiatur ut homicida, aut fur, aut aliquid huiuſmodi; ſi autem ut Chriſtianus, non erubeſcat, glorificet autem Deum in iſto nomine*. Sed ex hoc dicitur aliquis Chriſtianus, quia tenet fidem Chriſti. Ergo ſola fides Chriſti dat patientibus martyrii gloriam.

2. Præterea. Martyr dicitur quaſi teſtis. Teſtimonium autem non redditur niſi veritati. Non autem aliquis dicitur martyr ex teſtimonio cuiuslibet veritatis, ſed ſolum ex teſtimonio veritatis divinæ: alioquin ſi quis moreretur pro confeſſione veritatis Geometriæ, vel alterius ſpeculativæ ſcientiæ, eſſet martyr: quod videtur ridiculum. Ergo ſola fides eſt martyrii cauſa.

3. Præterea. Inter alia virtutum opera illa videntur eſſe potiora quæ ordinantur ad bonum commune: quia *bonum gentis melius eſt quam bonum unius hominis*,

nis, ſecundum Philoſophum in I. Ethic. (cap. 11. in fin.) Si ergo aliquod aliud bonum eſſet cauſa martyrii, maxime videretur quod illi eſſent martyres qui pro defenſione reipublicæ moriuntur: quod Eccleſiæ obſervatio non habet: non enim militum qui in bello iuſto moriuntur, martyria celebrantur. Ergo ſola fides videtur eſſe martyrii cauſa.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. v. 10. *Beati qui perſecutionem patiuntur propter iuſtitiam*: quod pertinet ad martyrium, ut Gloſſa (ord. & Hieron. in hunc loc.) ibidem dicit. Ad iuſtitiam autem pertinet non ſolum fides, ſed etiam aliæ virtutes. Ergo & aliæ virtutes poſſunt eſſe martyrii cauſa.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc.) martyres dicuntur quaſi teſtes, quia ſcilicet corporalibus ſuis paſſionibus uſque ad mortem teſtimonium perhibent veritati, non cuicumque, ſed veritati quæ ſecundum pietatem eſt, quæ per Chriſtum nobis innotuit: unde & martyres Chriſti dicuntur quaſi teſtes ipſius. Huiuſmodi autem eſt veritas fidei. Et ideo cuiuslibet martyrii cauſa eſt fidei veritas.

Sed ad fidei veritatem non ſolum pertinet ipſa credulitas cordis, ſed etiam exterior proteſtatio: quæ quidem fit non ſolum per verba, quibus aliquis confitetur fidem, ſed etiam per facta, quibus aliquis fidem ſe habere oſtendit, ſecundum illud Iacobi 11. 18. *Ego oſtendam tibi ex operibus fidem meam*. Unde & de quibuſdam dicitur ad Titum 1. 16. *Confitentur* verbis *ſe noſſe Deum, factis autem negant*. Et ideo omnium virtutum opera, ſecundum quod referuntur in Deum, ſunt quædam proteſtationes fidei, per quam nobis innoteſcit quod Deus huiuſmodi opera a nobis requirit, & nos pro eis remunerat: & ſecundum hoc poſſunt eſſe martyrii cauſa. Unde & beati Ioannis Baptiſtæ martyrium in Eccleſia celebratur, qui non pro neganda fide, ſed pro reprehenſione adulterii mortem ſuſtinuit.

Ad primum ergo dicendum, quod Chriſtianus dicitur qui Chriſti eſt. Dicitur autem aliquis eſſe Chriſti, non ſolum ex eo quod habet fidem Chriſti, ſed etiam ex eo quod ſpiritu Chriſti ad opera virtuoſa procedit, ſecundum illud ad Rom. VIII. 9. *Si quis ſpiritum Chriſti non habet, hic non eſt eius*: & etiam ex hoc quod ad imitationem Chriſti peccatis moritur, ſecundum illud ad Galat. v. 24. *Qui Chriſti ſunt, carnem ſuam crucifixerunt cum vitiis, & concupiſcentiis*. Et ideo ut Chriſtianus patitur, non ſolum qui patitur pro fidei confeſſione, quæ fit per verba, ſed etiam quicumque patitur pro quocumque bono opere faciendo, vel pro quocumque peccato vitando propter Chriſtum, quia hoc totum pertinet ad fidei proteſtationem.

Ad ſecundum dicendum, quod veritas aliarum ſcientiarum non pertinet ad cultum Divinitatis: & ideo non dicitur eſſe veritas ſecundum pietatem, unde nec eius confeſſio poteſt eſſe directe martyrii cauſa. Sed quia omne mendacium peccatum eſt, ut ſupra habitum eſt (quæſt. cx. art. 3. & 4.) vitatio mendacii, contra quamcumque veritatem ſit, inquantum mendacium eſt peccatum divinæ legi contrarium, poteſt eſſe martyrii cauſa.

Ad tertium dicendum, quod bonum reipublicæ eſt præcipuum inter bona humana. Sed bonum divinum, quod eſt propria cauſa martyrii, eſt potius quam humanum. Tamen quia bonum humanum poteſt effici divinum, ut ſi referatur in Deum; ideo poteſt eſſe quodcumque bonum humanum martyrii cauſa, ſecundum quod in Deum refertur.

QUAESTIO CXXV.

De timore,

in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de vitiis oppoſitis fortitudini: & primo de timore; ſecundo de intimiditate; tertio de audacia.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum timor ſit peccatum.

Secundo, utrum opponatur fortitudini.

Tertio, utrum ſit peccatum mortale.

Quarto, utrum excuſet, vel diminuat peccatum.

ARTICULUS I. 634

Utrum timor ſit peccatum.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod timor non ſit peccatum. Timor enim eſt paſſio quædam, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. XXIII. art. 4. & quæſt. XLII.) Sed ex paſſionibus non laudamur, neque vituperamur, ut patet in II. Ethic. (cap. v. in med.) Cum ergo

go omne peccatum ſit vituperabile, videtur quod timor non ſit peccatum.

2. Præterea. Nihil quod in lege divina mandatur, eſt peccatum: quia *lex Domini eſt immaculata*, ut dicitur in Pſal. XVIII. 8. Sed timor mandatur in lege Dei: dicitur enim ad Epheſ. VI. 5. *Servi obedite dominis carnalibus cum timore, & tremore*. Ergo timor non eſt peccatum.

3. Præterea. Nihil quod naturaliter ineſt homini, eſt peccatum: quia peccatum eſt contra naturam, ut Damaſcenus dicit in II. Lib. (orth. Fid. cap. III. & Lib. IV. cap. XI.) Sed timere eſt homini naturale: unde Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. VII. in med.) quod *erit aliquis inſanus, vel ſine ſenſu doloris, ſi nihil timeat, neque terræmotum, neque inundationes*. Ergo timor eſt peccatum.

Sed contra eſt quod Dominus dicit Matth. X. 28. *Nolite timere eos qui occidunt corpus*: & Ezech. II. 6. dicitur: *Ne timeas eos, neque ſermones eorum metuas*.

Reſpondeo dicendum, quod aliquid dicitur eſſe peccatum in actibus humanis propter inordinationem: nam bonum actus humani in ordine quodam conſiſtit, ut ex ſupra dictis patet (quæſt. CIX. art. 2. & quæſt. CXIV. art. I.) Eſt autem hic debitus ordo ut appetitus regimini rationis ſubdatur. Ratio autem dictat, aliqua eſſe refugienda, & aliqua proſequenda: & inter fugienda, quædam dictat magis fugienda quam alia; & ſimiliter etiam inter proſequenda, quædam dictat eſſe magis proſequenda quam alia: & quantum eſt bonum proſequendum, tantum eſt aliquod oppoſitum malum fugiendum. Inde eſt quod ratio dictat, quædam bona magis eſſe proſequenda, quam quædam mala fugienda. Quando ergo appetitus fugit ea quæ ratio dictat eſſe ſuſtinenda, ne deſiſtat ab aliis quæ magis proſequi debet; timor inordinatus eſt, & habet rationem peccati. Quando autem appetitus timendo refugit id quod eſt ſecundum rationem fugiendum; tunc appetitus non eſt inordinatus, nec peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod timor communiter dictus ſecundum ſuam rationem importat univerſaliter fugam. Unde quantum ad hoc non importat rationem boni, vel mali: & ſimiliter eſt de qualibet alia paſſione. Et ideo Philoſophus dicit, quod paſſiones non ſunt laudabiles, neque vituperabiles, quia ſcilicet non laudantur, neque vituperantur qui iraſcuntur, vel timent, ſed qui circa hæc aut ordinate, aut inordinate ſe habent.

Ad ſecundum dicendum, quod timor ille ad quem inducit Apoſtolus, eſt conveniens rationi, ut ſcilicet ſervus timeat, ne deficiat in obſequiis quæ domino debet impendere.

Ad tertium dicendum, quod mala quibus homo reſiſtere non poteſt, & ex quorum ſuſtinentia nihil boni provenit homini, ratio dictat eſſe fugienda. Et ideo timor talium non eſt peccatum.

ARTICULUS II. 635

Utrum peccatum timoris opponatur fortitudini.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod peccatum timoris non opponatur fortitudini. Fortitudo enim eſt circa pericula mortis, ut ſupra habitum eſt (quæſt. CXXIII. art. 4. & 5.) Sed peccatum timoris non ſemper pertinet ad pericula mortis: quia ſuper illud Pſal. CXXVII. *Beati omnes qui timent Dominum*, Gloſſa (ord. Aug.) dicit, quod „ humanus „ timor eſt quo timemus pati pericula „ carnis, vel perdere mundi bona: " & ſuper illud Matth. XXVI. *Oravit tertio eumdem ſermonem &c.* dicit Gloſſa (ord. Aug. Lib. I Qq. Evangel. quæſt. ult.) quod „ triplex eſt malus timor, ſcilicet „ timor mortis, timor doloris, & timor „ vilitatis. " Non ergo peccatum timoris opponitur fortitudini.

2. Præterea. Præcipuum quod commendatur in fortitudine, eſt quod exponit ſe periculis mortis. Sed quandoque aliquis ex timore ſervitutis, vel ignominiæ exponit ſe morti; ſicut Auguſtinus in I. de civ. Dei (cap. XXIV.) narrat de Catone, qui ut non incurreret Cæſaris ſervitutem, morti ſe tradidit. Ergo peccatum timoris non opponitur fortitudini, ſed magis habet ſimilitudinem cum ipſa.

3. Præterea. Omnis deſperatio procedit ex aliquo timore. Sed deſperatio non opponitur fortitudini, ſed magis ſpei, ut ſupra habitum eſt (quæſt. XX. art. I. & 2. quæſt. XL. art. 4.) Ergo neque peccatum timoris opponitur fortitudini.

Sed contra eſt quod Philoſophus in II. Ethic. (cap. VII.) & in III. (cap. VII.) timiditatem ponit fortitudini oppoſitam.

Re-

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. xix. art. 3. & 1. 2. quæſt. xliii. art. 1.) omnis timor ex amore procedit: nullus enim timet niſi contrarium eius quod amat. Amor autem non determinatur ad aliquod genus virtutis, vel vitii: ſed amor ordinatus includitur in qualibet virtute, quilibet enim virtuoſus amat proprium bonum virtutis; amor autem inordinatus includitur in quolibet peccato, ex amore enim inordinato procedit inordinata cupiditas. Unde ſimiliter inordinatus timor includitur in quolibet peccato; ſicut avarus timet amiſſionem pecuniæ, intemperatus amiſſionem voluptatis, & ſic de aliis.

Sed timor præcipuus eſt periculorum mortis, ut probatur in III. Ethic. (cap. vi. a med.) Et ideo talis timoris inordinatio opponitur fortitudini, quæ eſt circa pericula mortis. Et propter hoc antonomaſtice dicitur timiditas fortitudini opponi.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de timore inordinato communiter ſumpto, qui diverſis virtutibus opponi poteſt.

Ad ſecundum dicendum, quod actus humani præcipue diiudicantur ex fine, ut ex ſupra dictis patet (quæſt. 1. art. 3. & quæſt. xviii. art. 6.) ad fortem autem pertinet ut ſe exponat periculis mortis propter bonum. Sed ille qui ſe periculis mortis exponit, ut fugiat ſervitutem, vel aliquid laborioſum, a timore vincitur; quod eſt fortitudini contrarium. Unde Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. vii. ad fin.) quod *mori fugientem inopiam, vel cupidinem, vel aliquid triſte, non eſt fortis, ſed magis timidi: mollities eſt enim fugere laborioſa.*

Ad tertium dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. xlv. art. 2.) ſicut ſpes eſt principium audaciæ, ita timor eſt principium deſperationis. Unde ſicut ad fortem, qui utitur audacia moderate, præexigitur ſpes; ita e converſo deſperatio ex aliquo timore procedit. Non autem oportet quod quælibet deſperatio procedat ex timore quolibet, ſed ex eo qui eſt generis ſui. Deſperatio autem quæ opponitur ſpei, ad aliud genus refertur, ſcilicet ad res divinas; timor autem qui opponitur fortitudini, pertinet ad pericula mortis. Unde ratio non ſequitur.

ARTICULUS III. 636

Utrum timor ſit peccatum mortale.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod timor non ſit peccatum mortale. Timor enim, ut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. xxiii. art. 1.) eſt in iraſcibili, quæ eſt pars ſenſualitatis. Sed in ſenſualitate eſt tantum peccatum veniale, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. lxxiv. art. 4.) Ergo timor non eſt peccatum mortale.

2. Præterea. Omne peccatum mortale totaliter cor avertit a Deo. Hoc autem non facit timor: quia ſuper illud Iudicum vii. *Qui formidoloſus eſt &c.* dicit Gloſſa (ord.) quod „ timidus eſt qui „ primo aſpectu ad congreſſum trepidat, „ non tamen toto corde terretur, ſed re„ parari, & animari denuo poteſt. " Ergo timor non eſt peccatum mortale.

3. Præterea. Peccatum mortale non ſolum retrahit a perfectione, ſed etiam a præcepto. Sed timor non retrahit a præcepto, ſed ſolum a perfectione: quia ſuper illud Deuteron. xx. *Quis eſt homo formidoloſus, & corde pavido? &c.* dicit Gloſſa (ord. Iſid.) „ Docet, non poſſe „ quemquam profeſſionem contemplatio„ nis, vel militiæ ſpiritualis arripere, „ qui adhuc nudari terrenis opibus perti„ meſcit. " Ergo timor non eſt peccatum mortale.

Sed contra eſt quod pro ſolo peccato mortali debetur pœna inferni: quæ tamen debetur timidis, ſecundum illud Apoc. xxi. 8. *Timidis, & incredulis, & execratis &c. pars erit in ſtagno ignis, & ſulphuris, quod eſt mors ſecunda.* Ergo timiditas eſt peccatum mortale.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. 1. hu. quæſt.) timor peccatum eſt, ſecundum quod eſt inordinatus, prout ſcilicet refugit quod non eſt ſecundum rationem refugiendum. Hæc autem inordinatio timoris quandoque quidem conſiſtit in ſolo appetitu ſenſitivo, non ſuperveniente conſenſu rationalis appetitus: & ſic non poteſt eſſe peccatum mortale, ſed ſolum veniale. Quandoque vero huiuſmodi inordinatio timoris pertingit uſque ad appetitum rationalem, qui dicitur voluntas, quæ ex libero arbitrio refugit aliquid non ſecundum rationem: & talis inordinatio timoris quandoque eſt peccatum mortale, quandoque veniale.

Si enim aliquis propter timorem, quo refugit periculum mortis, vel quodcumque aliud temporale malum, ſic diſpoſitus eſt ut faciat aliquid prohibitum, vel prætermittat aliquid quod eſt præceptum in lege divina; talis timor eſt peccatum mortale: alioquin erit peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de timore, ſecundum quod conſiſtit intra ſenſualitatem.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam Gloſſa illa poteſt intelligi de timore in ſenſualitate exiſtente.

Vel poteſt melius dici, quod ille toto corde terretur cuius animum timor vincit irreparabiliter. Poteſt autem contingere quod etiamſi timor ſit peccatum mortale, non tamen aliquis ita obſtinate terretur, quin perſuaſionibus revocari poſſit; ſicut quandoque aliquis mortaliter peccans, concupiſcentiæ conſentiendo, revocatur ne opere impleat quod propoſuit facere.

Ad tertium dicendum, quod Gloſſa illa loquitur de timore revocante hominem a bono, quod non eſt de neceſſitate præcepti, ſed de perfectione conſilii. Talis autem timor non eſt peccatum mortale, ſed quandoque veniale; quandoque etiam non eſt peccatum, puta cum aliquis habet rationalem cauſam timoris.

ARTICULUS IV. 637

Utrum timor excuſet a peccato.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod timor non excuſet a peccato. Timor enim eſt peccatum, ut dictum eſt (art. 1. hu. quæſt.) Sed peccatum non excuſat a peccato, ſed magis aggravat ipſum. Ergo timor non excuſat a peccato.

2. Præterea. Si aliquis timor excuſat a peccato, maxime excuſaret timor mortis, qui dicitur cadere in conſtantem virum. Sed hic timor non videtur excuſare: quia cum mors ex neceſſitate immineat omnibus, non videtur eſſe timenda. Ergo timor non excuſat a peccato.

3. Præterea. Omnis timor aut eſt mali temporalis, aut ſpiritualis. Sed timor mali ſpiritualis non poteſt excuſare peccatum, quia non inducit ad peccandum, ſed magis retrahit a peccato: timor etiam mali temporalis non excuſat a peccato: quia, ſicut Philoſophus dicit in III. Eth. (cap. VI. ante med.) *inopiam non oportet timere, neque ægritudinem, neque quæcumque non a propria malitia procedunt*. Ergo videtur quod timor nullo modo excuſet a peccato.

Sed contra eſt quod dicitur in Decret. 1. quæſt. 1. (cap. *Conſtat*:) *Vim paſſus, & invitus ab hæreticis ordinatus, colorem habet excuſationis*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. præc.) timor intantum habet rationem peccati, inquantum eſt contra ordinem rationis. Ratio autem iudicat, quædam mala eſſe magis aliis fugienda. Et ideo quicumque ut fugiat mala quæ ſecundum rationem ſunt magis fugienda, non refugit mala quæ ſunt minus fugienda, non incurrit peccatum; ſicut magis eſt fugienda mors corporalis quam amiſſio rerum temporalium. Unde ſi quis propter timorem mortis latronibus aliquid promitteret, aut daret, excuſaretur a peccato; quod incurreret, ſi ſine cauſa legitima, prætermiſſis bonis, quibus eſſet magis dandum, peccatoribus largiretur.

Si autem aliquis per timorem fugiens mala quæ ſecundum rationem ſunt minus fugienda, incurrat mala quæ ſecundum rationem ſunt magis fugienda, non poſſet totaliter a peccato excuſari: quia timor talis inordinatus eſſet.

Sunt autem magis timenda mala animæ quam mala corporis; corporis autem magis quam mala exteriorum rerum. Et ideo ſi quis incurrat mala animæ, ideſt peccata, fugiens mala corporis, puta flagella, vel mortem, aut mala exteriorum rerum, puta damnum pecuniæ, aut ſi ſuſtineat mala corporis, ut vitet damnum pecuniæ; non excuſatur totaliter a peccato.

Diminuitur tamen ſecundum aliquid eius peccatum: quia minus voluntarium eſt quod ex timore agitur: imponitur enim homini quædam neceſſitas aliquid faciendi propter timorem imminentem.

Unde Philoſophus (Lib. III. Eth. cap. 1.) huiuſmodi quæ ex timore fiunt, dicit eſſe non ſimpliciter voluntaria, ſed mixta ex voluntario, & involuntario.

Ad primum ergo dicendum, quod timor non excuſat ex ea parte qua eſt peccatum, ſed ex ea parte qua eſt involuntarium.

Ad ſecundum dicendum, quod licet mors omnibus immineat ex neceſſitate, tamen ipſa diminutio temporalis vitæ eſt quod-

quoddam malum, & per conſequens timendum.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum Stoicos, qui ponebant bona temporalia non eſſe hominis bona, ſequitur ex conſequenti quod mala temporalia non ſint hominis mala, & per conſequens nullo modo timenda. Sed ſecundum Auguſtinum in Lib. II. de libero arbitrio (cap. XVIII. & XIX.) huiuſmodi temporalia ſunt minima bona; quod etiam Peripatetici ſenſerunt: & ideo contraria eorum ſunt quidem timenda, non tamen multum, ut pro eis recedatur ab eo quod eſt bonum ſecundum virtutem.

QUAESTIO CXXVI.

De intimiditate,

in duos articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de vitio intimiditatis: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum intimidum eſſe ſit peccatum.

Secundo, utrum opponatur fortitudini.

ARTICULUS I. 638

Utrum intimiditas ſit peccatum.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod intimiditas non ſit peccatum. Quod enim ponitur in commendationem viri iuſti, non eſt peccatum. Sed in commendationem viri iuſti dicitur Proverb. XXVIII. I. *Iuſtus, quaſi leo confidens, abſque terrore erit*. Ergo eſſe impavidum non eſt peccatum.

2. Præterea. *Maximum terribilium eſt mors*, ſecundum Philoſophum in III. Ethic. (cap. VI. a med.) Sed nec mortem oportet timere, ſecundum illud Matth. x. 28. *Nolite timere eos qui occidunt corpus &c.* nec etiam aliquid quod ab homine poſſet inferri, ſecundum illud Iſa. LI. 12. *Quis tu, ut timeas ab homine mortali?* Ergo impavidum eſſe non eſt peccatum.

3. Præterea. Timor ex amore naſcitur, ut ſupra habitum eſt (quæſt. præc. art. 2.) Sed nihil mundanum amare pertinet ad perfectionem virtutis: quia, ut Auguſtinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. XXVIII. in princ.) *amor Dei uſque ad contemptum ſui facit cives civitatis cæleſtis*. Ergo nihil humanum formidare, videtur non eſſe peccatum.

Sed contra eſt quod de iudice iniquo dicitur Luc. XVIII. 2. quod *nec Deum timebat, nec hominem reverebatur*.

Reſpondeo dicendum, quod quia timor ex amore naſcitur, idem iudicium videtur eſſe de amore, & timore. Agitur autem nunc de timore quo mala temporalia timentur, qui provenit ex temporalium bonorum amore. Inditum autem eſt unicuique naturaliter ut propriam vitam amet, & ea quæ ad ipſam ordinantur, cum debito modo; ut ſcilicet amentur huiuſmodi, non quaſi finis conſtituatur in eis, ſed ſecundum quod eis utendum eſt propter ultimum finem. Unde quod aliquis deficiat a debito modo amoris ipſorum, eſt contra naturalem inclinationem, & per conſequens eſt peccatum.

Numquam tamen a tali amore aliquis totaliter decidit: quia id quod eſt naturale, totaliter perdi non poteſt: propter quod Apoſtolus dicit ad Eph. v. 29. *Nemo umquam carnem ſuam odio habuit*. Unde etiam illi qui ſeipſos interimunt, ex amore carnis ſuæ hoc faciunt, quam volunt a præſentibus anguſtiis liberare. Unde contingere poteſt quod aliquis minus quam debeat, timeat mortem, & alia temporalia mala, propter hoc quod minus debito amet ea. Sed quod nihil horum timeat, non poteſt ex totali defectu amoris contingere, ſed ex eo quod æſtimat, mala oppoſita bonis quæ amat, ſibi ſupervenire non poſſe. Quod quandoque contingit ex ſuperbia animi de ſe præſumentis, & alios contemnentis, ſecundum quod dicitur Iob XLI. 24. *Factus eſt ut nullum timeret: omne ſublime videt*: quandoque autem contingit ex defectu rationis, ſicut Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. VII. circ. med.) quod *Celtæ propter ſtultitiam nihil timent*.

Unde patet quod eſſe impavidum eſt vitioſum, ſive cauſetur ex defectu amoris, ſive cauſetur ex elatione animi, ſive cauſetur ex ſtoliditate; quæ tamen excuſat a peccato, ſi ſit invincibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod iuſtus commendatur a timore non retrahente eum a bono, non quod ſit abſque omni timore: dicitur enim Eccli. I. 28. *Qui ſine timore eſt, non poterit iuſtificari*.

Ad ſecundum dicendum, quod mors, vel quicquid aliud ab homine mortali poteſt inferri, non eſt ea ratione timen-

dum ut a iuſtitia recedatur; eſt tamen timendum, inquantum per hoc homo poteſt impediri ab operibus virtuoſis vel quantum ad ſe, vel quantum ad profectum quem in aliis facit. Unde dicitur Proverb. xiv. 16. *Sapiens timet, & declinat a malo*.

Ad tertium dicendum, quod bona temporalia debent contemni, inquantum nos impediunt ab amore, & timore Dei: & ſecundum hoc etiam non debent timeri: unde dicitur Eccli. xxxiv. 16. *Qui timet Dominum, nihil trepidabit*. Non autem debent contemni bona temporalia, inquantum inſtrumentaliter nos iuvant ad ea quæ ſunt divini timoris, & amoris.

ARTICULUS II. 639

Utrum eſſe impavidum opponatur fortitudini.

II. diſt. xxvi. *quæſt.* ii. *art.* 2. *ad* 4. & *diſt.* xxxiv. *quæſt.* i. *art.* 2. *cor. fin.* & *diſt.* xliv. *quæſt.* ii. *art.* 1. *ad* 4.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod eſſe impavidum non opponatur fortitudini. De habitibus enim iudicamus per actus. Sed nullus actus fortitudinis impeditur per hoc quod aliquis eſt impavidus: remoto enim timore, aliquis & fortiter ſuſtinet, & audacter aggreditur. Ergo eſſe impavidum non opponitur fortitudini.

2. Præterea. Eſſe impavidum eſt vitioſum vel propter defectum debiti amoris, vel propter ſuperbiam, vel propter ſtultitiam. Sed defectus debiti amoris opponitur caritati, ſuperbia autem humilitati, ſtultitia autem prudentiæ, ſive ſapientiæ. Ergo vitium impaviditatis non opponitur fortitudini.

3. Præterea. Virtuti opponuntur vitia ſicut extrema medio. Sed unum medium ex una parte non habet niſi unum extremum. Cum ergo fortitudini ex una parte opponatur timor, ex alia vero parte opponatur ei audacia, videtur quod impaviditas ei non opponatur.

Sed contra eſt quod Philoſophus in III. Ethic. (cap. vii.) ponit impaviditatem fortitudini oppoſitam.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. cxxiii. art. 3.) fortitudo eſt circa timores, & audacias. Omnis autem virtus moralis ponit modum rationis in materia circa quam eſt. Unde ad fortitudinem pertinet timor moderatus ſecundum rationem, ut ſcilicet homo timeat quod oportet, & quando oportet, & ſimiliter de aliis. Hic autem modus rationis corrumpi poteſt ſicut per exceſſum, ita & per defectum.

Unde ſicut timiditas opponitur fortitudini per exceſſum timoris, inquantum ſcilicet homo (a) timet quod non oportet, vel ſecundum quod non oportet; ita etiam impaviditas opponitur ei per defectum timoris, inquantum ſcilicet aliquis non timet quod oportet timere.

Ad primum ergo dicendum, quod actus fortitudinis eſt, timorem ſuſtinere, & aggredi, non qualitercumque, ſed ſecundum rationem; quod non facit impavidus.

Ad ſecundum dicendum, quod impaviditas ex ſua ſpecie corrumpit medium fortitudinis; & ideo directe opponitur fortitudini: ſed ſecundum ſuas cauſas nihil prohibet quin opponatur aliis virtutibus.

Ad tertium dicendum, quod vitium audaciæ opponitur fortitudini ſecundum exceſſum audaciæ, impaviditas autem ſecundum defectum timoris. Fortitudo autem in utraque paſſione medium ponit. Unde non eſt inconveniens quod ſecundum diverſa habeat diverſa extrema.

QUAESTIO CXXVII.

De audacia,

in duos articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de audacia: & circa hoc quæruntur duo.
Primo, utrum audacia ſit peccatum.
Secundo, utrum opponatur fortitudini.

ARTICULUS I. 640

Utrum audacia ſit peccatum.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod audacia non ſit peccatum. Dicitur enim. Iob xxxix. 21. de equo, per quem deſignatur bonus prædicator ſecundum Gregorium in Moral. (Lib. XXXI. cap. xi.) quod *audacter in occurſum pergit armatis*. Sed nullum vitium cedit in commendationem alicuius. Ergo eſſe audacem non eſt peccatum.

2. Præ-

(a) *Ita mſſ. & editi paſſim*, *Al.* timet quod non debet, vel ſecundum quod non debet, vel ſecundum quod non oportet.

2. Prætere a. Sicut Philoſophus dicit in VI. Ethic. (cap. IX. a princ.) *oportet conſiliari quidem tarde, operari autem velociter conſiliata*. Sed ad hanc velocitatem operandi iuvat audacia. Ergo audacia non eſt peccatum, ſed magis aliquid laudabile.

3. Præterea. Audacia eſt quædam paſſio, quæ cauſatur a ſpe, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. xlv. art. 2.) cum de paſſionibus ageretur. Sed ſpes non ponitur peccatum, ſed magis virtus. Ergo nec audacia debet poni peccatum.

Sed contra eſt quod dicitur Eccli. VIII. 18. *Cum audacis non eas in via, ne forte gravet mala ſua in te*. Nullius autem ſocietas eſt declinanda niſi propter peccatum. Ergo audacia eſt peccatum.

Reſpondeo dicendum, quod audacia, ſicut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. XXIII. art. 1. & quæſt. xlv.) eſt quædam paſſio. Paſſio autem quandoque quidem eſt moderata ſecundum rationem, quandoque autem caret moderatione vel per exceſſum, vel per defectum; & ſecundum hoc eſt paſſio vitioſa. Sumuntur autem quandoque nomina paſſionum a ſuperabundanti; ſicut ira dicitur non quæcumque, ſed ſuperabundans, prout ſcilicet eſt vitioſa: & hoc etiam modo audacia per ſuperabundantiam dicta ponitur eſſe peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod audacia ibi ſumitur, ſecundum quod eſt moderata ratione: ſic enim pertinet ad virtutem fortitudinis.

Ad ſecundum dicendum, quod operatio feſtina commendabilis eſt poſt conſilium, quod eſt actus rationis. Sed ſi quis ante conſilium vellet feſtine agere, non eſſet hoc laudabile, ſed vitioſum: eſſet enim quædam præcipitatio actionis, quod eſt vitium prudentiæ oppoſitum, ut ſupra dictum eſt (quæſt. LIII. art. 3.) Et ideo audacia, quæ operatur ad velocitatem operandi, intantum laudabilis eſt, inquantum a ratione ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod quædam vitia innominata ſunt, & ſimiliter quædam virtutes, ut patet per Philoſophum in IV. Eth. (cap. IV. V. & VI. & Lib. II. cap. VII.) Et ideo oportuit in quibuſdam paſſionibus uti nomine virtutum, & vitiorum. Præcipue autem illis paſſionibus utimur ad vitia deſignanda quarum obiectum eſt malum; ſicut patet de odio, timore, ira, & audacia. Spes autem, & amor habent bonum pro obiecto: & ideo magis eis utimur ad deſignanda nomina virtutum.

ARTICULUS II. 641

Utrum audacia opponatur fortitudini.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod audacia non opponatur fortitudini. Superfluitas enim audaciæ videtur ex animi præſumptione procedere. Sed præſumptio pertinet ad ſuperbiam, quæ opponitur humilitati. Ergo audacia magis opponitur humilitati quam fortitudini.

2. Præterea. Audacia non videtur eſſe vituperabilis, niſi inquantum ex ea provenit vel nocumentum aliquod ipſi audaci, qui ſe periculis inordinate ingerit, vel etiam aliis, quos per audaciam aggreditur, vel in pericula præcipitat. Sed hoc videtur ad iniuſtitiam pertinere. Ergo audacia, ſecundum quod eſt peccatum, non opponitur fortitudini, ſed iuſtitiæ.

3. Præterea. Fortitudo eſt circa timores, & audacias, ut dictum eſt (quæſt. CXXIII. art. 3.) Sed quia timiditas opponitur fortitudini ſecundum exceſſum timoris, habet aliud vitium oppoſitum timiditati ſecundum defectum timoris. Si ergo audacia opponitur fortitudini propter exceſſum audaciæ, pari ratione opponetur ei aliquod vitium propter audaciæ defectum. Sed hoc non invenitur. Ergo nec audacia debet poni vitium oppoſitum fortitudini.

Sed contra eſt quod Philoſophus in II. & III. Ethic. (cap. ult. utrobique) ponit audaciam fortitudini oppoſitam.

Reſpondeo dicendum, quod, ut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 2.) ad virtutem moralem pertinet modum rationis ſervare in materia circa quam eſt. Et ideo omne vitium quod importat immoderantiam circa materiam alicuius virtutis moralis, opponitur illi virtuti morali, ſicut immoderatum moderato.

Audacia autem, ſecundum quod ſonat vitium, importat exceſſum paſſionis, qui audacia dicitur. Unde manifeſtum eſt quod opponitur virtuti fortitudinis, quæ eſt circa timores, & audacias, ut ſupra dictum eſt (quæſt. CXXIII. art. 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod oppoſitio vitii ad virtutem non attenditur principaliter ſecundum cauſam vitii, ſed ſecundum ipſam vitii ſpeciem. Et ideo non oportet quod audacia opponatur eidem virtuti cui opponitur præſumptio, quæ eſt cauſa ipſius.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut directa oppoſitio vitii non attenditur circa eius cauſam, ita etiam non attenditur ſecundum eius effectum. Nocumentum autem quod provenit ex audacia, eſt effectus ipſius. Unde nec etiam ſecundum hoc attenditur audaciæ oppoſitio.

Ad tertium dicendum, quod motus audaciæ conſiſtit in invadendo id quod eſt homini contrarium, ad quod natura inclinat, niſi inquantum talis inclinatio impeditur per timorem patiendi nocumentum ab eo. Et ideo vitium quod excedit in audacia, non habet contrarium defectum, niſi timiditatem tantum. Sed audacia non ſemper concomitatur tantum defectum timiditatis: quia, ſicut Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. VII.) *audaces ſunt prævolantes, & volentes ante pericula, ſed in ipſis diſcedunt*, ſcilicet præ timore.

QUAESTIO CXXVIII.

De partibus fortitudinis.

DEinde conſiderandum eſt de partibus fortitudinis: & primo conſiderandum eſt, quæ ſint fortitudinis partes; ſecundo de ſingulis partibus eſt agendum.

ARTICULUS UNICUS. 642

Utrum partes fortitudinis convenienter enumerentur.

Inf. quæſt. CXXIX. *art.* 5. *& quæſt.* CXXXIV. *art.* 4. *& quæſt.* CXXXVI. *art.* 4. *& quæſt.* CLXI. *art.* 4. *ad* 3. *&* III. *diſt.* XXXIII. *quæſt.* III. *art.* 3. *quæſt.* 2. *&* 4.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter partes fortitudinis enumerentur. Tullius enim in ſua Rethor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) ponit fortitudinis quatuor partes, ſcilicet *magnificentiam*, *fiduciam*, *patientiam*, & *perſeverantiam*: & videtur quod inconvenienter. Magnificentia enim videtur ad liberalitatem pertinere: quia utraque eſt circa pecunias, & *neceſſe eſt magnificum liberalem eſſe*, ut Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. II.) Sed liberalitas eſt pars iuſtitiæ, ut ſupra habitum eſt (quæſt. CXVII. art. 5.) Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

2. Præterea. Fiducia nihil aliud videtur eſſe quam ſpes. Sed ſpes non videtur ad fortitudinem pertinere, ſed potius per ſe eſt virtus. Ergo fiducia non debet poni pars fortitudinis.

3. Præterea. Fortitudo facit hominem bene ſe habere circa pericula. Sed magnificentia, & fiducia non important in ſui ratione aliquam habitudinem ad pericula. Ergo non ponuntur convenienter partes fortitudinis.

4. Præterea. Patientia ſecundum Tullium (loc. ſup. cit.) importat difficilium perpeſſionem; quod etiam ipſe attribuit fortitudini. Ergo patientia eſt idem fortitudini, & non eſt pars eius.

5. Præterea. Illud quod requiritur in qualibet virtute, non debet poni pars alicuius ſpecialis virtutis. Sed perſeverantia requiritur in qualibet virtute: dicitur enim Matth. XXIV. 13. *Qui perſeveraverit uſque in finem, hic ſalvus erit*. Ergo perſeverantia non debet poni pars fortitudinis.

6. Præterea. Macrobius (Lib. I. in ſomn. Scip. cap. VIII. cir. med.) ponit ſeptem partes fortitudinis, ſcilicet *magnanimitatem*, *fiduciam*, *ſecuritatem*, *magnificentiam*, *conſtantiam*, *tolerantiam*, *firmitatem*. Andronicus etiam ponit ſeptem virtutes annexas fortitudini, quæ ſunt *eupſychia*, *lenia*, *magnanimitas*, *virilitas*, *perſeverantia*, *magnificentia*, *andragathia*. Ergo videtur quod inſufficienter Tullius partes fortitudinis enumeret.

7. Præterea. Ariſtoteles in III. Ethic. (cap. VIII.) ponit quinque partes fortitudinis: quarum prima eſt *politica*, quæ fortiter operatur propter timorem vel exhonorationis, vel pœnæ: ſecunda eſt *militaris*, quæ fortiter operatur propter artem, vel experientiam rei bellicæ: tertia eſt *fortitudo* quæ fortiter operatur ex paſſione, præcipue iræ: quarta eſt *fortitudo*, quæ fortiter operatur propter conſuetudinem victoriæ: quinta eſt *fortitudo* quæ fortiter operatur propter inexperientiam periculorum. Has autem fortitudines nulla prædictarum enumerationum continet. Ergo prædictæ enumerationes partium fortitudinis videntur eſſe inconvenientes.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. XLVIII.) alicuius virtutis poſſunt eſſe triplices partes, ſcilicet ſubiectivæ, integrales, potentiales. Fortitudini autem, ſecundum quod eſt ſpecialis virtus, non poſſunt aſſignari partes ſubiectivæ, eo quod non dividitur in multas vir-

virtutes ſpecie differentes, quia eſt circa materiam valde ſpecialem.

Aſſignantur autem ei partes quaſi integrales, & potentiales: integrales quidem ſecundum ea quæ oportet concurrere ad actum fortitudinis; potentiales autem, ſecundum quod ea quæ fortitudo obſervat circa difficillima, ſcilicet circa pericula mortis, aliquæ aliæ virtutes obſervant circa quaſdam alias materias minus difficiles: quæ quidem virtutes adiunguntur fortitudini, ſicut ſecundariæ principali. Eſt autem, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. CXXIII. art. 3. & 6.) duplex fortitudinis actus, ſcilicet aggredi, & ſuſtinere. Ad actum autem aggrediendi duo requiruntur. Quorum primum pertinet ad animi præparationem, ut ſcilicet aliquis promptum animum habeat ad aggrediendum: & quantum ad hoc ponit Tullius *fiduciam*: unde dicit (loc. cit. in arg. 1.) quod *fiducia eſt per quam magnis, & honeſtis in rebus multum ipſe animus in ſe fiduciæ certa cum ſpe collocavit*. Secundum autem pertinet ad operis executionem, ne ſcilicet aliquis deficiat in executione illorum quæ fiducialiter inchoavit: & quantum ad hoc ponit Tullius *magnificentiam*: unde dicit, quod *magnificentia eſt rerum magnarum, & excelſarum cum animi amplâ quadam, & ſplendida propoſitione (a) cogitatio, atque adminiſtratio*, ideſt executio; ut ſcilicet amplo propoſito adminiſtratio non deſit. Hæc ergo duo ſi coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, ſcilicet ad pericula mortis, erunt quaſi partes integrales ipſius, ſine quibus fortitudo eſſe non poteſt: ſi autem referantur ad aliquas alias materias, in quibus eſt minus difficultatis, erunt virtutes diſtinctæ a fortitudine ſecundum ſpeciem ſuam; tamen adiungentur ei ſicut ſecundarium principali; ſicut *magnificentia* a Philoſopho in IV. Ethic. (cap. II.) ponitur circa magnos ſumptus; *magnanimitas* autem, quæ videtur idem eſſe fiduciæ, circa magnos honores.

Ad alium autem actum fortitudinis, qui eſt ſuſtinere, duo requiruntur. Quorum primum eſt ne difficultate imminentium malorum animus frangatur per triſtitiam, & decidat a ſua magnitudine: & quantum ad hoc ponit *patientiam*: unde dicit, quod *patientia eſt honeſtatis, aut utilitatis cauſa, rerum arduarum, aut difficilium voluntaria, ac diuturna perpeſſio*. Aliud autem eſt ut ex diuturna difficilium paſſione homo non fatigetur uſque ad hoc quod deſiſtat, ſecundum illud Hebr. XII. 3. *Non fatigemini animis veſtris deficientes*: & quantum ad hoc ponit *perſeverantiam*: unde dicit, quod *perſeverantia eſt in ratione bene conſiderata ſtabilis, & perpetua permanſio*. Hæc etiam duo ſi coarctentur ad propriam materiam fortitudinis, erunt partes quaſi integrales ipſius: ſi autem ad quaſcumque materias difficiles referantur, erunt virtutes a fortitudine diſtinctæ; & tamen ei adiungentur ſicut ſecundariæ principali.

Ad primum ergo dicendum, quod magnificentia circa materiam liberalitatis addit quamdam magnitudinem, quæ pertinet ad rationem ardui, quod eſt obiectum iraſcibilis, quam principaliter perficit fortitudo: & ex hac parte pertinet ad fortitudinem.

Ad ſecundum dicendum, quod ſpes qua quis de Deo confidit, ponitur virtus theologica, ut ſupra habitum eſt (quæſt. XVII. art. 5. & 1. 2. quæſt. LXII. art. 3.) Sed per fiduciam, quæ nunc ponitur fortitudinis pars, homo habet ſpem in ſeipſo, tamen ſub Deo.

Ad tertium dicendum, quod quaſcumque res magnas aggredi, videtur periculoſum eſſe, quia in his deficere eſt valde nocivum. Unde etiamſi magnificentia, & fiducia circa quæcumque alia magna operanda, vel aggredienda ponantur, habent quamdam affinitatem cum fortitudine ratione periculi imminentis.

Ad quartum dicendum, quod patientia non ſolum patitur pericula mortis, circa quæ eſt fortitudo, abſque ſuperabundanti triſtitia, ſed etiam quæcumque alia difficilia, ſive periculoſa: & ſecundum hoc ponitur virtus adiuncta fortitudini; inquantum autem eſt circa pericula mortis, eſt pars integralis ipſius.

Ad quintum dicendum, quod perſeverantia, ſecundum quod dicit continuitatem boni operis uſque in finem, circumſtantia omnis virtutis eſſe poteſt: ponitur autem pars fortitudinis, ſecundum quod dictum eſt (in corp. art.)

Ad ſextum dicendum, quod Macrobius ponit quatuor prædicta a Tullio poſita, ſcilicet *fiduciam*, *magnificentiam*, *tolerantiam*, quam ponit loco patientiæ, & *firmitatem*, quam ponit loco perſeverantiæ; ſuperaddit autem tria, quorum duo, ſcilicet *magnanimitas*, & *ſecuritas*, a Tul-

(a) *Ita mſſ. & editi paſſim. Theologi, & edit. Patav. ex Tullii textu* agitatio.

Digitized by Google

a Tullio ſub fiducia comprehenduntur. Sed Macrobius magis per ſpecialia diſtinguit. Nam fiducia importat ſpem hominis ad magna: ſpes autem cuiuslibet rei præſupponit appetitum in magna protenſum per deſiderium, quod pertinet ad magnanimitatem. Dictum eſt enim ſupra (1. 2. quæſt. xl. art. 7.) quod ſpes præſupponit amorem, & deſiderium rei ſperatæ. Vel poteſt melius dici, quod fiducia pertinet ad ſpei certitudinem; magnanimitas autem ad magnitudinem rei ſperatæ. Spes autem firma eſſe non poteſt, niſi amoveatur contrarium: quandoque enim aliquis, quantum ex ſeipſo eſt, ſperaret aliquid; ſed ſpes tollitur propter impedimentum timoris: timor enim quodammodo ſpei contrariatur, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. xl. art. 4. ad 1.) Et ideo Macrobius addit ſecuritatem, quæ excludit timorem. Tertium autem addit, ſcilicet conſtantiam, quæ ſub magnificentia comprehendi poteſt. Oportet enim in his quæ magnifice aliquis facit, conſtantem animum habere. Et ideo Tullius ad magnificentiam pertinere dicit non ſolum adminiſtrationem rerum magnarum, ſed etiam animi amplam excogitationem ipſarum. Poteſt etiam conſtantia ad perſeverantiam pertinere, ut perſeverans dicatur aliquis ex eo quod non deſiſtit propter diuturnitatem, conſtans autem ex eo quod non deſiſtit propter quæcumque alia repugnantia. Illa etiam quæ Andronicus ponit, ad eadem pertinere videntur. Ponit enim *perſeverantiam*, & *magnificentiam* cum Tullio, & Macrobio, *magnanimitatem* autem cum Macrobio. *Lenia* autem eſt idem quod patientia, vel tolerantia: dicit enim, quod *lenia eſt habitus promptus tributus ad conari qualia oportet, & ſuſtinere quæ ratio dicit*. Eupſychia autem, id eſt bona animoſitas, idem videtur eſſe quod ſecuritas: dicit enim, quod eſt *robur animæ ad perficiendum opera ipſius*. Virilitas autem videtur idem eſſe quod fiducia: dicit enim, quod *virilitas eſt habitus per ſe ſufficiens, tributus in his quæ ſecundum virtutem ſunt*. Magnificentiæ autem addit *andragathiam*, quaſi virilem bonitatem, quæ apud nos *ſtrenuitas* poteſt dici. Ad magnificentiam autem pertinet, non ſolum quod homo conſiſtat in executione magnorum operum, quod pertinet ad conſtantiam, ſed etiam cum quadam virili prudentia, & ſolicitudine ea exequatur, quod pertinet ad andragathiam, ſive ſtrenuitatem: unde dicit, quod andragathia *eſt viri virtus adinventiva communicabilium operum*. Et ſic patet quod omnes huiuſmodi partes ad quatuor principales reducuntur, quas Tullius ponit.

Ad ſeptimum dicendum, quod illa quinque quæ ponit Ariſtoteles, deficiunt a vera ratione virtutis: quia etſi conveniant in actu fortitudinis, differunt tamen in motivo, ut ſupra habitum eſt (quæſt. cxxiii. art. 1. ad 2.) Et ideo non ponuntur partes fortitudinis, ſed quidam fortitudinis modi.

QUAESTIO CXXIX.

De magnanimitate, in octo articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de ſingulis fortitudinis partibus, ita tamen quod ſub quatuor principalibus, quas Tullius ponit, alias comprehendamus, niſi quod magnanimitatem, de qua etiam Ariſtoteles tractat, loco fiduciæ ponemus.

Primo ergo conſiderandum erit de magnanimitate; ſecundo de magnificentia; tertio de patientia; quarto de perſeverantia.

Circa primum primo conſiderandum eſt de magnanimitate; ſecundo de vitiis oppoſitis.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum magnanimitas ſit circa honores.

Secundo, utrum magnanimitas ſit ſolum circa magnos honores.

Tertio, utrum ſit virtus.

Quarto, utrum ſit virtus ſpecialis.

Quinto, utrum ſit pars fortitudinis.

Sexto, quomodo ſe habeat ad fiduciam.

Septimo, quomodo ſe habeat ad ſecuritatem.

Octavo, quomodo ſe habeat ab bona fortunæ.

AR-

ARTICULUS I. 643

Utrum magnanimitas ſit circa honores.

Sup. quæſt. XXVIII. *& infra præſenti quæſt. art.* 4. *&* 8. *& quæſt.* CXXXI. *art.* 2. *cor. &* III. *diſt.* XXVI. *quæſt.* II. *art.* 2. *ad* 4. *& diſt.* XXXIII. *quæſt.* III. *art.* 3. *quæſt.* 1. *cor. & ad* 2. *& diſt.* XXXIV. *quæſt.* 1. *art.* 2. *cor.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod magnanimitas non ſit circa honores. Magnanimitas enim eſt in iraſcibili: quod ex ipſo nomine patet: nam magnanimitas dicitur quaſi magnitudo animi. Animus autem pro vi iraſcibili ponitur, ut patet in III. de Anima (tex. 42.) ubi Philoſophus dicit, quod *in ſenſitivo appetitu eſt deſiderium, & animus*, ideſt concupiſcibilis, & iraſcibilis. Sed honor eſt quoddam bonum concupiſcibile, cum ſit præmium virtutis. Ergo videtur quod magnanimitas non ſit circa honores.

2. Præterea. Magnanimitas, cum ſit virtus moralis, oportet quod ſit circa paſſiones, vel operationes. Non autem eſt circa operationes, quia ſic eſſet pars iuſtitiæ: & ſic relinquitur quod ſit circa paſſiones. Honor autem non eſt paſſio. Ergo magnanimitas non eſt circa honores.

3. Præterea. Ratio magnanimitatis videtur pertinere magis ad proſecutionem quam ad fugam: dicitur enim magnanimus, quia ad magna tendit. Sed virtuoſi non laudantur ex hoc quod cupiunt honores, ſed magis ex eo quod eos fugiunt. Ergo magnanimitas non eſt circa honores.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. III.) quod *magnanimitas eſt circa honores, & inhonorationes*.

Reſpondeo dicendum, quod magnanimitas ex ſuo nomine importat quamdam extenſionem animi ad magna. Conſideratur autem habitudo virtutis ad duo: primo ad materiam circa quam operatur; alio modo ad actum proprium, qui conſiſtit in debito uſu talis materiæ. Et quia habitus virtutis principaliter ex actu determinatur, ex hoc principaliter dicitur aliquis magnanimus, quia habet animum ad aliquem magnum actum.

Aliquis autem actus poteſt dici dupliciter magnus: uno modo ſecundum proportionem; alio modo abſolute. Magnus quidem poteſt dici actus ſecundum proportionem, etiam qui conſiſtit in uſu alicuius rei parvæ, vel mediocris, puta ſi aliquis illa re optime utatur; ſed ſimpliciter, & abſolute magnus actus eſt qui conſiſtit in optimo uſu rei maximæ.

Res autem quæ in uſum hominis veniunt, ſunt res exteriores: inter quas ſimpliciter maximum eſt honor: tum quia propinquiſſimum eſt virtuti, utpote teſtificatio quædam exiſtens de virtute alicuius, ut ſupra habitum eſt (quæſt. CIII. art. 1. & 2.) tum etiam quia Deo, & optimis exhibetur: tum etiam quia homines propter honorem conſequendum, & vituperium vitandum, alia omnia poſtponunt. Sic autem dicitur aliquis magnanimus ex his quæ ſunt magna abſolute, & ſimpliciter, ſicut dicitur aliquis fortis ex his quæ ſunt difficilia ſimpliciter. Et ideo conſequens eſt quod magnanimitas conſiſtat circa honores.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum, vel malum, abſolute quidem conſiderata pertinent ad concupiſcibilem; ſed inquantum additur ratio ardui, ſic pertinent ad iraſcibilem: & hoc modo honorem reſpicit magnanimitas, inquantum ſcilicet honor habet rationem magni, vel ardui.

Ad ſecundum dicendum, quod honor etſi non ſit paſſio, vel operatio, eſt tamen alicuius paſſionis obiectum, ſcilicet ſpei, quæ tendit in bonum arduum. Et ideo magnanimitas eſt quidem immediate circa paſſionem ſpei, mediate autem circa honorem, ſicut circa obiectum ſpei; ſicut & de fortitudine ſupra dictum eſt (quæſt. CXXIII. art. 4. & 5.) quod eſt circa pericula mortis, inquantum ſunt obiectum timoris, & audaciæ.

Ad tertium dicendum, quod illi qui contemnunt honores hoc modo quod pro eis adipiſcendis nil inconveniens faciunt, nec eos nimis appretiantur, laudabiles ſunt. Si quis autem hoc modo contemneret honores, quod non curaret facere ea quæ ſunt digna honore, hoc vituperabile eſſet. Et hoc modo magnanimitas eſt circa honores, ut videlicet ſtudeat facere ea quæ ſunt honore digna, non tamen ſic ut pro magno æſtimet humanum honorem.

Digitized by Google

ARTICULUS II. 644

Utrum magnanimitas de ſui ratione habeat quod ſit circa magnum honorem.

Sup. quæſt. lx. *art.* 3. *cor. & inf. præſenti quæſt. art.* 4. *ad* 1. *& quæſt.* cxxx. *art.* 2. *ad* 2. *& III. diſt.* ix. *quæſt.* 1. *art.* 1. *quæſt.* 2. *cor. & quæſt.* 3. *ad* 3. *& diſt.* xxxiv. *quæſt.* 1. *art.* 2. *corp.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod magnanimitas de ſui ratione non habeat quod ſit circa magnum honorem. Propria enim materia magnanimitatis eſt honor, ut dictum eſt (art. præc.) Sed magnum, & parvum accidunt honori. Ergo de ratione magnanimitatis non eſt quod ſit circa magnum honorem.

2. Præterea. Sicut magnanimitas eſt circa honores, ita manſuetudo eſt circa iras. Sed non eſt de ratione manſuetudinis quod ſit circa iras magnas, vel parvas. Ergo etiam non eſt de ratione magnanimitatis quod ſit circa magnos honores.

3. Præterea. Parvus honor minus diſtat a magno honore quam exhonoratio. Sed magnanimitas bene ſe habet circa exhonorationes. Ergo etiam circa parvos honores. Non ergo eſt ſolum circa honores magnos.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in II. Ethic. (cap. VII.) quod magnanimitas eſt circa magnos honores.

Reſpondeo dicendum, quod, ſecundum Philoſophum in VII. Phyſic. (tex. 17. & 18.) virtus eſt perfectio quædam; & intelligitur eſſe perfectio potentiæ, ad cuius ultimum pertinet, ut patet in I. de cælo (tex. 116.) Perfectio autem potentiæ non attenditur in qualicumque operatione, ſed in operatione quæ habet aliquam magnitudinem, aut difficultatem. Quælibet enim potentia quantumcumque imperfecta, poteſt in aliquam operationem modicam, & debilem. Et ideo ad rationem virtutis pertinet ut ſit circa difficile, & bonum, ut dicitur in II. Ethic. (cap. III. in fi.)

Difficile autem, & magnum (quæ ad idem pertinent) in actu virtutis poteſt attendi dupliciter. Uno modo ex parte rationis, inquantum ſcilicet difficile eſt medium rationis adinvenire, & in aliqua materia ſtatuere: & iſta difficultas ſolum invenitur in actu virtutum intellectualium, & etiam in actu iuſtitiæ. Alia autem difficultas eſt ex parte materiæ, quæ de ſe repugnantiam habere poteſt ad modum rationis, qui eſt circa eam ponendus: & iſta difficultas præcipue attenditur in aliis virtutibus moralibus, quæ ſunt circa paſſiones: quia paſſiones pugnant contra rationem, ut Dionyſius dicit IV. cap. de div. Nom. (part. IV. lect. 20. & 21.)

Circa quas conſiderandum eſt, quod quædam paſſiones ſunt quæ habent magnam vim reſiſtendi rationi, principaliter ex parte paſſionis; quædam vero principaliter ex parte rerum quæ ſunt obiecta paſſionum. Paſſiones autem non habent magnam vim repugnandi rationi, niſi fuerint vehementes, eo quod appetitus ſenſitivus, in quo ſunt paſſiones, naturaliter ſubditur rationi. Et ideo virtutes quæ ſunt circa huiuſmodi paſſiones, non ponuntur niſi circa id quod eſt magnum in illis paſſionibus; ſicut fortitudo eſt circa maximos timores, & audacias; temperantia autem circa maximarum delectationum concupiſcentias; & ſimiliter manſuetudo eſt circa maximas iras. Paſſiones autem quædam habent magnam vim repugnandi rationi ex ipſis rebus exterioribus, quæ ſunt paſſionum obiecta, ſicut amor, vel cupiditas pecuniæ, ſive honoris. Et in his oportet eſſe virtutem non ſolum circa id quod eſt maximum in eis, ſed etiam circa mediocria, vel minora: quia res exterius exiſtentes, etiamſi ſint parvæ, ſunt multum appetibiles, utpote neceſſariæ ad vitam hominis. Et ideo circa appetitum pecuniarum ſunt duæ virtutes: una quidem circa mediocres, vel moderatas, ſcilicet liberalitas; alia autem circa pecunias magnas, ſcilicet magnificentia.

Similiter etiam & circa honores ſunt duæ virtutes. Una quidem circa mediocres honores, quæ innominata eſt; nominatur tamen ex ſuis extremis, quæ ſunt *philotimia*, ideſt amor honoris; & *aphilotimia*, ideſt ſine amore honoris: laudatur enim quandoque qui amat honorem, quandoque autem qui non curat de honore, prout ſcilicet utrumque moderate fieri poteſt. Circa magnos autem honores eſt *magnanimitas*. Et ideo dicendum eſt, quod propria materia magnanimitatis eſt magnus honor; & ad ea tendit magnanimus quæ ſunt magno honore digna.

Ad primum ergo dicendum, quod magnum, & parvum per accidens ſe habent ad honorem ſecundum ſe conſideratum; ſed

ſed magnam differentiam faciunt, ſecundum quod comparantur ad rationem; cuius modum in uſu honoris obſervari oportet, qui multo difficilius obſervatur in magnis honoribus quam in parvis.

Ad ſecundum dicendum, quod in ira, & in aliis materiis non habet difficultatem notabilem niſi illud quod eſt maximum, circa quod ſolum oportet eſſe virtutem. Alia autem eſt ratio de divitiis, & honoribus, quæ ſunt res extra animam exiſtentes.

Ad tertium dicendum, quod ille qui bene magnis utitur, multo magis poteſt bene uti parvis. Magnanimus ergo intendit magnos honores, ſicut quibus eſt dignus, vel etiam ſicut minores his quibus eſt dignus, quia ſcilicet virtus non poteſt ſufficienter honorari ab homine, cui debetur honor a Deo. Et ideo non extollitur ex magnis honoribus, quia non reputat eos ſupra ſe, ſed magis eos contemnit; & multo magis moderatos, aut parvos. Et ſimiliter etiam dehonorationibus non frangitur, ſed eas contemnit, utpote quas reputat ſibi indigne afferri.

ARTICULUS III. 645

Utrum magnanimitas ſit virtus.

Inf. quæſt. CXXX. *art.* 2. *& II. diſt.* XLII. *quæſt.* II. *art.* 4. *cor. & IV. diſt.* XXXIII. *quæſt.* III. *art.* 2. *ad* 1. *& mal. quæſt.* VIII. *art.* 2. *corp.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod magnanimitas non ſit virtus. Omnis enim virtus moralis in medio conſiſtit. Sed magnanimitas non conſiſtit in medio, ſed in maximo: quia magnanimus *maximis dignificat ſeipſum*, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. III.) Ergo magnanimitas non eſt virtus.

2. Præterea. Qui unam virtutem habet, habet omnes, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. LXV. art. 1.) Sed aliquis poteſt habere aliquam virtutem non habens magnanimitatem: dicit enim Philoſophus in IV. Ethic. (cap. III. circa princ.) quod *qui eſt parvis dignus, & his dignificat ſeipſum, temperatus eſt, magnanimus autem non*. Ergo magnanimitas non eſt virtus.

3. Præterea. *Virtus eſt bona qualitas mentis*, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. LV. art. 4.) Sed magnanimitas habet quaſdam corporales diſpoſitiones: dicit enim Philoſophus in IV. Ethic. (cap. III. a med.) quod *motus lentus magnanimi videtur, & vox gravis, & locutio ſtabilis*. Ergo magnanimitas non eſt virtus.

4. Præterea. Nulla virtus opponitur alteri virtuti. Sed magnanimitas opponitur humilitati: nam *magnanimus ſe dignum reputat magnis, & alios contemnit*, ut dicitur in IV. Ethic. (loc. cit.) Ergo magnanimitas non eſt virtus.

5. Præterea. Cuiuslibet virtutis proprietates ſunt laudabiles. Sed magnanimitas habet quaſdam proprietates vituperabiles: primo quidem quia magnanimus non eſt memor beneficiorum; ſecundo quia eſt otioſus, & tardus; tertio quia utitur ironia ad multos; quarto quia non poteſt aliis convivere; quinto quia magis poſſidet infructuoſa quam fructuoſa. Ergo magnanimitas non eſt virtus.

Sed contra eſt quod in laudem quorumdam dicitur II. Machab. XIV. 18. *Nicanor audiens virtutem comitum Iudæ, & animi magnitudinem, quam pro patriæ certaminibus habebant, ſanguine iudicium facere metuebat*. Laudabilia autem ſunt ſolum virtutum opera. Ergo magnanimitas, ad quam pertinet magnum animum habere, eſt virtus.

Reſpondeo dicendum, quod ad rationem virtutis humanæ pertinet ut in rebus humanis bonum rationis ſervetur, quod eſt proprium hominis bonum. Inter ceteras autem res humanas exteriores, honores præcipuum locum tenent, ſicut dictum eſt (art. 1. hu. quæſt. & 1. 2. quæſt. II. art. 2. arg. 3.) Et ideo magnanimitas, quæ modum rationis ponit circa magnos honores, eſt virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut etiam Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. III. parum a princ.) *magnanimus eſt quidem magnitudine extremus*, inquantum ſcilicet ad maxima tendit; *eo autem quod ut oportet, medius*, quia videlicet ad ea quæ ſunt maxima, ſecundum rationem tendit: *eo enim quod eſt ſecundum dignitatem, ſeipſum dignificat*, ut ibidem dicitur, quia ſcilicet ſe non extendit ad maiora quam dignus eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod connexio virtutum non eſt intelligenda ſecundum actus, ut ſcilicet cuilibet competat habere actus omnium virtutum. Unde actus magnanimitatis non competit cuilibet virtuoſo, ſed ſolum magnis. Sed ſecundum principia virtutum, quæ ſunt prudentia, & gratia, omnes virtutes ſunt connexæ ſecundum habitus ſimul in anima

ma exiſtentes vel in actu, vel in propinqua diſpoſitione. Et ſic poteſt aliquis cui non competit actus magnanimitatis, habere habitum magnanimitatis, per quem ſcilicet diſponitur ad talem actum exequendum, ſi ſibi ſecundum ſtatum ſuum competeret.

Ad tertium dicendum, quod corporales motus diverſificantur ſecundum diverſas animæ apprehenſiones, & affectiones. Et ſecundum hoc contingit quod ad magnanimitatem conſequuntur quædam accidentia determinata circa motus corporales. Velocitas enim motus provenit ex eo quod homo ad multa intendit quæ explere feſtinat. Sed magnanimus intendit ſolum ad magna, quæ pauca ſunt, quæ etiam indigent magna attentione: & ideo habet motum tardum. Similiter etiam acuitas vocis, & velocitas præcipue competit his qui de quibuslibet contendere volunt: quod non pertinet ad magnanimos, qui non intromittunt ſe niſi de magnis. Et ſicut prædictæ diſpoſitiones corporalium motuum conveniunt magnanimis ſecundum modum affectionis eorum; ita etiam in his qui ſunt naturaliter diſpoſiti ad magnanimitatem, tales conditiones naturaliter inveniuntur.

Ad quartum dicendum, quod in homine invenitur aliquid magnum, quod ex dono Dei poſſidet; & aliquis defectus, qui competit ei ex infirmitate naturæ. Magnanimitas ergo facit quod homo ſe magnis dignificet ſecundum conſiderationem donorum quæ poſſidet ex Deo; ſicut ſi habet magnam virtutem animi, magnanimitatis facit quod ad perfecta opera virtutis tendat: & ſimiliter eſt dicendum de uſu cuiuslibet alterius boni, puta ſcientiæ, vel exterioris fortunæ. Humilitas autem facit quod homo ſeipſum parvipendat ſecundum conſiderationem proprii defectus. Similiter etiam magnanimitas contemnit alios, ſecundum quod deficiunt a donis Dei: non enim tantum alios appretiatur quod pro eis aliquid indecens faciat. Sed humilitas alios honorat, & ſuperiores æſtimat, inquantum in eis aliquid inſpicit de donis Dei. Unde dicitur in Pſal. XIV. 4. de viro iuſto: *Ad nibilum deductus eſt in conſpectu eius malignus*, quod pertinet ad contemptum magnanimi; *timentes autem Dominum glorificat*, quod pertinet ad honorationem humilis. Et ſic patet quod magnanimitas, & humilitas non ſunt contraria, quamvis in contraria tendere videantur, quia procedunt ſecundum diverſas conſiderationes.

Ad quintum dicendum, quod proprietates illæ ſecundum quod ad magnanimum pertinent, non ſunt vituperabiles, ſed ſuperexcedenter laudabiles. Quod enim primo dicitur, quod magnanimus non habet in memoria eos a quibus beficia recipit, intelligendum eſt quantum ad hoc quod non eſt ſibi delectabile quod ab aliquibus beneficia recipiat, quin eis maiora recompenſet: quod pertinet ad perfectionem gratitudinis, in cuius actu vult ſuperexcellere, ſicut & in actibus aliarum virtutum. Similiter etiam ſecundo dicitur, quod eſt otioſus, & tardus; non quia deficiat ab operando ea quæ ſibi conveniunt, ſed quia non ingerit ſe quibuſcumque operibus, ſed ſolum magnis, qualia decent eum. Dicitur etiam tertio, quod utitur ironia, non ſecundum quod opponitur veritati, ut ſcilicet dicat de ſe aliqua vilia, quæ non ſunt, vel neget aliqua magna, quæ ſunt; ſed quia non totam magnitudinem ſuam monſtrat, maxime quantum ad inferiorum multitudinem: quia, ſicut etiam Philoſophus ibidem dicit (ſc. Lib. IV. Ethic. cap. III.) *ad magnanimum pertinet magnum eſſe ad eos qui in dignitate, & bonis fortunæ ſunt, ad medios autem moderatum*. Quarto etiam dicitur, quod ad alios non poteſt convivere, ſcilicet familiariter, niſi ad amicos: quia omnino vitat adulationem, & ſimulationem, quæ pertinent ad animi parvitatem. Convivit tamen omnibus, & magnis, & parvis, ſecundum quod oportet, ut dictum eſt (in reſp. ad 1.) Quinto etiam dicitur, quod vult habere magis infructuoſa, non quæcumque, ſed bona, ideſt honeſta: nam in omnibus præponit honeſta utilibus, tamquam maiora; utilia enim quæruntur ad ſubveniendum alicui defectui, qui magnanimitati repugnat.

AR-

ARTICULUS IV. 646

Utrum magnanimitas ſit virtus ſpecialis.

Inf. art. 5. ad 2. & quæſt. cxxxiv. *art. 2. ad 2. & II. diſt.* xlii. *quæſt.* ii. *art. 4. co. & III. diſt.* ix. *quæſt.* i. *art.* i. *quæſt. 2. cor. & diſt.* xxxiii. *quæſt.* iii. *art. 3. quæſt. 4. cor. & ad 1. & IV. diſt.* xiv. *quæſt.* i. *art.* i. *quæſt. 3. ad 2. & diſt.* xvi. *quæſt.* iv. *art.* i. *quæſt. 2. ad 2. & mal. quæſt.* viii. *art. 2. ad 1.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod magnanimitas non ſit ſpecialis virtus. Nulla enim ſpecialis virtus operatur in omnibus virtutibus. Sed Philoſophus in IV. Ethic. (cap. iii. ante med.) dicit, quod *ad magnanimum pertinet quod eſt in unaquaque virtute magnum*. Ergo magnanimitas non eſt ſpecialis virtus.

2. Præterea. Nulli ſpeciali virtuti attribuuntur actus diverſarum virtutum. Sed magnanimo attribuuntur diverſarum virtutum actus: dicitur enim in IV. Ethic. (loc. cit.) quod *ad magnanimum pertinet non fugere commonentem* (quod eſt actus prudentiæ) *neque facere iniuſta* (quod eſt actus iuſtitiæ) & quod *eſt promptus ad benefaciendum* (quod eſt actus caritatis) & quod *miniſtrat prompte* (quod eſt actus liberalitatis) & quod *eſt veridicus* (quod eſt actus veritatis) & quod *non eſt planctivus* (quod eſt actus patientiæ.) Ergo magnanimitas non eſt ſpecialis virtus.

3. Præterea. Quælibet virtus eſt quidam ſpecialis ornatus animæ, ſecundum illud. Iſaiæ lxi. 10. *Induit me Dominus veſtimentis ſalutis*: & poſtea ſubdit: *Quaſi ſponſam ornatam monilibus ſuis*. Sed magnanimitas eſt ornatus omnium virtutum, ut dicitur in IV. Ethic. (loc. cit.) Ergo magnanimitas eſt virtus generalis.

Sed contra eſt quod Philoſophus in II. Ethic. (cap. vii.) diſtinguit eam contra alias virtutes.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. cxxiii. art. 2.) ad ſpecialem virtutem pertinet quod modum rationis in aliqua determinata materia ponat. Magnanimitas autem ponit modum rationis circa determinatam materiam, ſcilicet circa honores, ut ſupra dictum eſt (art. 1. & 2. hu. quæſt.) Honor autem ſecundum ſe conſideratus, eſt quoddam ſpeciale bonum: & ſecundum hoc magnanimitas ſecundum ſe conſiderata, eſt ſpecialis quædam virtus.

Sed quia honor eſt cuiuslibet virtutis præmium, ut ex ſupra dictis patet (quæſt. ciii. art. 1. ad 2.) ideo ex conſequenti, ratione ſuæ materiæ, reſpicit omnes virtutes.

Ad primum ergo dicendum, quod magnanimitas non eſt circa honorem quemcumque, ſed circa magnum honorem. Sicut autem honor debetur virtuti, ita & magnus honor debetur magno operi virtutis. Et inde eſt quod magnanimus intendit magna operari in qualibet virtute, inquantum ſcilicet tendit ad ea quæ ſunt digna magno honore.

Ad ſecundum dicendum, quod quia magnanimus tendit ad magna, conſequens eſt quod ad illa præcipue tendat quæ important aliquam excellentiam, & illa fugiat quæ pertinent ad defectum. Pertinet autem ad quamdam excellentiam quod aliquis benefaciat, & quod ſit communicativus, & plurium retributivus. Et ideo ad iſta promptum ſe exhibet, inquantum habent rationem cuiuſdam excellentiæ, non autem ſecundum eam rationem qua ſunt actus aliarum virtutum. Ad defectum autem pertinet quod aliquis intantum magnipendat aliqua exteriora bona, vel mala, quod pro eis a iuſtitia, vel quacumque virtute recedat, & declinet. Similiter etiam ad defectum pertinet omnis occultatio veritatis, quia videtur ex timore procedere. Quod etiam aliquis ſit planctivus, ad defectum pertinet, quia per hoc videtur animus exterioribus malis ſuccumbere. Et ideo hæc, & ſimilia vitat magnanimus ſecundum quamdam ſpecialem rationem ſcilicet tamquam contraria excellentiæ, vel magnitudini.

Ad tertium dicendum, quod qualibet virtus habet quemdam decorem, ſive ornatum ex ſua ſpecie, qui eſt proprius unicuique virtuti; ſed ſuperadditur alius ornatus ex ipſa magnitudine operis virtuoſi per magnanimitatem, quæ omnes virtutes maiores facit, ut dicitur in IV. Ethicor. (cap. iii.)

ARTICULUS V. 647

Utrum magnanimitas ſit pars fortitudinis .

Sup. quæſt. CXXVIII. *&* *locis ibid. notatis* .

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod magnanimitas non ſit pars fortitudinis. Idem enim non eſt pars ſuiipſius. Sed magnanimitas videtur idem eſſe fortitudini: dicit enim Seneca in Lib. de quatuor virtutibus (cap. de magnanim. in princ.) *Magnanimitas , quæ & fortitudo dicitur , ſi inſit animo tuo , cum fiducia magna vives :* & Tullius dicit in I. de offic. (in tit. *Fortitudinem , ſi ab honeſtate recedat &c.*) *Viros fortes , magnanimos eoſdem eſſe volumus , veritatis amicos , minimeque fallaces* . Ergo magnanimitas non eſt pars fortitudinis .

2. Præterea . Philoſophus in IV. Ethic. (cap. III. a med.) dicit , quod *magnanimus non eſt philokindynos* , ideſt amator periculi . Ad fortem autem pertinet ſe exponere periculis . Ergo magnanimitas non convenit cum fortitudine , ut poſſit dici pars eius .

3. Præterea . Magnanimitas reſpicit magnum in bonis ſperandis ; fortitudo autem reſpicit magnum in malis timendis , vel audendis . Sed bonum eſt principalius quam malum . Ergo magnanimitas eſt principalior virtus quam fortitudo . Non ergo eſt pars eius .

Sed contra eſt quod Macrobius (Lib. I. in ſomn. Scip. cap. VIII.) & Andronicus ponunt magnanimitatem fortitudinis partem .

Reſpondeo dicendum , quod , ſicut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. LXI. art. 3.) principalis virtus eſt ad quam pertinet aliquem generalem modum virtutis conſtituere in aliqua materia principali . Inter alios autem generales modos virtutis unus eſt firmitas animi : quia *firmiter ſe habere requiritur in omni virtute* , ut dicitur in II. Eth. (cap. IV.) Præcipue tamen laudatur hoc in virtutibus quæ in aliquod arduum tendunt , in quibus difficillimum eſt firmitatem ſervare . Et ideo quanto difficilius eſt in aliquo arduo firmiter ſe habere , tanto principalior eſt virtus quæ circa illud firmitatem præſtat animo .

Difficilius autem eſt firmiter ſe habere in periculis mortis , in quibus confirmat animum fortitudo , quam in maximis bonis ſperandis , vel adipiſcendis , ad quæ confirmat animum magnanimitas : quia ſicut homo maxime diligit vitam ſuam , ita maxime refugit mortis pericula . Sic ergo patet quod magnanimitas convenit cum fortitudine , inquantum confirmat animum circa aliquid arduum ; deficit autem ab ea in hoc quod confirmat animum in eo circa quod facilius eſt firmitatem ſervare . Unde magnanimitas ponitur pars fortitudinis , quia adiungitur ei ſicut ſecundaria principali .

Ad primum ergo dicendum , quod , ſicut Philoſophus dicit in V. Ethic. (cap. I. cir. med. & cap. III. in fin.) *carere malo accipitur in ratione boni* : unde & non ſuparari ab aliquo gravi malo , puta a periculis mortis , accipitur quodammodo pro eo quod eſt attingere ad magnum bonum : quorum primum pertinet ad fortitudinem , ſed ſecundum ad magnanimitatem : & ſecundum hoc fortitudo , & magnanimitas pro eodem accipi poſſunt . Quia tamen alia ratio difficultatis eſt in utroque prædictorum , ideo proprie loquendo magnanimitas a Philoſopho (Lib. II. Ethic. cap. VII.) ponitur alia virtus a fortitudine .

Ad ſecundum dicendum , quod amator periculi dicitur qui indifferenter ſe periculis exponit : quod videtur pertinere ad eum qui indifferenter multa quaſi magna exiſtimat ; quod eſt contra rationem magnanimi : nullus enim videtur pro aliquo ſe periculis exponere , niſi illud magnum exiſtimet . Sed pro his quæ vere ſunt magna , magnanimus promptiſſime ſe periculis exponit : quia operatur magnum in actu fortitudinis , ſicut in actibus aliarum virtutum . Unde & Philoſophus ibidem dicit , quod *magnanimus non eſt microkindinos* , ideſt pro parvis periclitans , ſed *eſt megalokindynos* , ideſt pro magnis periclitans . Et Seneca dicit in Libro de quatuor virtutibus (cap. de magnanim. in fin.) *Eris magnanimus , ſi pericula nec appetas ut temerarius , nec formides ut timidus . Nam nil timidum facit animum , niſi reprehenſibiles vitæ conſcientia* .

Ad tertium dicendum , quod malum , inquantum huiuſmodi , fugiendum eſt : quod autem contra ipſum ſit perſiſtendum , eſt per accidens , ideſt inquantum oportet ſuſtinere mala ad conſervationem bonorum . Sed bonum de ſe eſt appetendum ; & quod ab eo refugiatur , non eſt niſi per accidens , inquantum ſcilicet exiſtimatur excedere facultatem

defi-

deſiderantis . Semper autem quod per ſe eſt, potius eſt quam illud quod eſt per accidens. Et ideo magis repugnat firmitati animi arduum in malis quam arduum in bonis. Et ideo principalior eſt virtus fortitudinis quam magnanimitatis . Licet enim bonum ſit ſimpliciter principalius quam malum , malum tamen eſt principalius quantum ad hoc.

ARTICULUS VI. 648

Utrum fiducia pertineat ad magnanimitatem.

Sup. quæſt. cxxviii. & *III. diſt.* xxxiii. *quæſt.* iii. *art.* 3. *quæſt.* 1. *cor.*

AD ſextum ſic proceditur . Videtur quod fiducia non pertineat ad magnanimitatem. Poteſt enim aliquis habere fiduciam non ſolum de ſeipſo , ſed etiam de alio, ſecundum illud II. ad Corinth. iii. 4. *Fiduciam autem talem habemus per Chriſtum Ieſum ad Deum, non quod ſufficientes ſimus cogitare aliquid a nobis quaſi ex nobis* . Sed hoc videtur eſſe contra rationem magnanimitatis . Ergo fiducia ad magnanimitatem non pertinet .

2. Præterea . Fiducia videtur eſſe timori oppoſita , ſecundum illud Iſa. xii. 2. *Fiducialiter agam, & non timebo*. Sed carere timore magis pertinet ad fortitudinem. Ergo & fiducia magis ad fortitudinem pertinet quam ad magnanimitatem.

3. Præterea . Præmium non debetur niſi virtuti . Sed fiduciæ debetur præmium : dicitur enim ad Hebr. iii. 6. quod *nos ſumus domus Chriſti , ſi fiduciam, & gloriam ſpei uſque in finem firmam retineamus* . Ergo fiducia eſt quædam virtus diſtincta a magnanimitate : quod etiam videtur per hoc quod Macrobius (Lib. I. in ſomn. Scip. cap. viii.) eam magnanimitati condividit.

Sed contra eſt quod Tullius in ſua Rhetor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) videtur ponere fiduciam loco magnanimitatis , ut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. ad 6. & in diviſ. hu. quæſt.)

Reſpondeo dicendum , quod nomen fiduciæ ex fide aſſumptum eſſe videtur . Ad fidem autem pertinet aliquid, & alicui credere . Pertinet autem fiducia ad ſpem, ſecundum illud Iob xi. 18. *Habebis fiduciam propoſita tibi ſpe* . Et ideo nomen fiduciæ hoc principaliter ſignificare videtur quod aliquis ſpem concipiat ex hoc quod credit verbis alicuius auxilium promittentis .

Sed quia fides dicitur etiam opinio vehemens , contingit autem aliquid vehementer opinari non ſolum ex eo quod eſt ab alio dictum , ſed etiam ex hoc quod eſt in alio conſideratum ; inde eſt quod fiducia etiam poteſt dici , qua aliquis ſpem alicuius rei concipit ex aliquo conſiderato: quandoque quidem in ſeipſo, puta cum aliquis videns ſe ſanum, confidit ſe diu victurum ; quandoque autem in alio, puta cum aliquis conſiderans alium amicum ſuum eſſe, & potentem , fiduciam habet adiuvari ab eo.

Dictum eſt autem ſupra (art. 1. hu. quæſt. ad 2.) quod magnanimitas proprie eſt circa ſpem alicuius ardui . Et ideo quia fiducia importat quoddam robur ſpei proveniens ex aliqua conſideratione, quæ facit vehementem opinionem de bono aſſequendo , inde eſt quod fiducia ad magnanimitatem pertinet .

Ad primum ergo dicendum , quod , ſicut Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. iii. ad fin.) *ad magnanimum pertinet nullo indigere* , quia hoc deficientis eſt . Hoc tamen debet intelligi ſecundum modum humanum : unde addit *vel vix* . Hoc eſt enim ſupra hominem ut omnino nullo indigeat . Indiget enim omnis homo primo quidem divino auxilio , ſecundo autem etiam auxilio humano : quia homo eſt naturaliter animal ſociale, eo quod ſibi non ſufficit ad vitam . Inquantum ergo indiget aliis , ſic ad magnanimum pertinet ut habeat fiduciam de aliis: quia hoc etiam ad excellentiam hominis pertinet quod habeat alios in promptu qui eum poſſint iuvare. Inquantum autem ipſe aliquid poteſt, intantum ad magnanimitatem pertinet fiducia quam habet de ſeipſo.

Ad ſecundum dicendum , quod, ſicut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. xxiii. ar. 2. & quæſt. xl. art. 4.) cum de paſſionibus ageretur, ſpes quidem directe opponitur deſperationi, quæ eſt circa idem obiectum, ſcilicet circa bonum; ſed ſecundum obiectorum contrarietatem opponitur timori, cuius obiectum eſt malum . Fiducia autem quoddam robur ſpei importat: & ideo opponitur timori, ſicut & ſpes . Sed quia fortitudo proprie firmat hominem circa mala, magnanimitas autem circa proſecutionem bonorum, inde eſt quod fiducia magis proprie pertinet ad magnanimitatem quam ad fortitudinem. Sed quia ſpes cauſat audaciam,

quæ pertinet ad fortitudinem, inde eſt quod fiducia ex conſequenti ad fortitudinem pertinet.

Ad tertium dicendum, quod fiducia, ut dictum eſt (in cor. art.) importat quemdam modum ſpei: eſt enim fiducia ſpes roborata ex aliqua firma opinione. Modus autem adhibitus alicui affectioni poteſt pertinere ad commendationem ipſius actus, ut ex hoc ſit meritorius; non tamen ex hoc determinatur ad ſpeciem virtutis, ſed ex materia. Et ideo fiducia non poteſt, proprie loquendo, nominare aliquam virtutem, ſed poteſt nominare conditionem virtutis: & propter hoc numeratur inter partes fortitudinis, non quaſi virtus adiuncta, niſi ſecundum quod accipitur pro magnanimitate a Tullio (loc. cit. in arg. *Sed cont.*) ſed ſicut pars integralis, ut dictum eſt (quæſt. præc.)

ARTICULUS VII. 649

Utrum ſecuritas ad magnanimitatem pertineat.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod ſecuritas ad magnanimitatem non pertineat. Securitas enim, ut ſupra habitum eſt (quæſt. præc. ad 6.) importat quietem quamdam a perturbatione timoris. Sed hoc maxime facit fortitudo. Ergo ſecuritas videtur idem eſſe quod fortitudo. Sed fortitudo non pertinet ad magnanimitatem, ſed potius e converſo. Ergo neque ſecuritas ad magnanimitatem pertinet.

2. Præterea. Iſidorus dicit in Lib. X. Etymol. (ad lit. *S.*) quod *ſecurus dicitur quaſi ſine cura*. Sed hoc videtur eſſe contra virtutem, quæ curam habet de rebus honeſtis, ſecundum illud Apoſtoli II. ad Timoth. II. 15. *Solicite cura teipſum probabilem exhibere Deo*. Ergo ſecuritas non pertinet ad magnanimitatem, quæ operatur magnum in omnibus virtutibus.

3. Præterea. Non eſt idem virtus, & virtutis præmium. Sed ſecuritas ponitur virtutis præmium, ut patet Iob XI. 14. *Si iniquitatem, quæ eſt in manu tua, abſtuleris .... defoſſus ſecurus dormies*. Ergo ſecuritas non pertinet ad magnanimitatem, neque ad aliam virtutem, ſicut pars eius.

Sed contra eſt quod Tullius dicit in I. de. officiis (in tit. *Magnanim. in duobus ſita eſt*) quod *ad magnanimum pertinet neque perturbationi animi, neque homini, neque fortunæ ſuccumbere*. Sed in hoc conſiſtit hominis ſecuritas. Ergo ſecuritas ad magnanimitatem pertinet.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Philoſophus dicit in II. ſuæ Rethoricæ (cap. V. a med.) *timor facit homines conſiliativos*, inquantum ſcilicet curam habent, qualiter poſſint evadere ea quæ timent. Securitas autem dicitur per remotionem huius curæ, quam timor ingerit: & ideo ſecuritas importat quamdam perfectam quietem animi a timore, ſicut fiducia importat quoddam robur ſpei. Sicut autem ſpes directe pertinet ad magnanimitatem, ita timor directe pertinet ad fortitudinem. Et ideo ſicut fiducia immediate pertinet ad magnanimitatem, ita ſecuritas immediate pertinet ad fortitudinem.

Conſiderandum tamen eſt, quod ſicut ſpes eſt cauſa audaciæ, ita timor eſt cauſa deſperationis, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. XLV. art. 2.) cum de paſſionibus ageretur. Et ideo ſicut fiducia ex conſequenti pertinet ad fortitudinem, inquantum utitur audacia; ita & ſecuritas ex conſequenti pertinet ad magnanimitatem, inquantum repellit deſperationem.

Ad primum ergo dicendum, quod fortitudo non præcipue laudatur ex hoc quod non timeat, quod pertinet ad ſecuritatem, ſed inquantum importat firmitatem quamdam in paſſionibus. Unde ſecuritas non eſt idem quod fortitudo, ſed eſt quædam conditio eius.

Ad ſecundum dicendum, quod non quælibet ſecuritas eſt laudabilis, ſed quando deponit aliquis curam, prout debet, & in quibus timere non oportet: & hoc modo eſt conditio fortitudinis, & magnanimitatis.

Ad tertium dicendum, quod in virtutibus eſt quædam ſimilitudo, & participatio futuræ beatitudinis, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. V. art. 3. & 7.) Et ideo nihil prohibet ſecuritatem quamdam eſſe conditionem alicuius virtutis, quamvis perfecta ſecuritas ad præmium virtutis pertineat.

AR-

ARTICULUS VIII. 650

Utrum bona fortunæ conferant ad magnanimitatem.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quod bona fortunæ non conferant ad magnanimitatem. Quia, ut Seneca dicit in Lib. I. de ira (cap. IX. & Lib. de vita beata cap. XVI.) *virtus ſibi ſufficiens eſt*. Sed magnanimitas facit omnes virtutes magnas, ut dictum eſt (art. 4. hu. quæſt. ad 3.) Ergo bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

2. Præterea. Nullus virtuoſus contemnit ea quibus iuvatur. Sed magnanimus contemnit ea quæ pertinent ad exteriorem fortunam: dicit enim Tullius in Lib. I. de offic. (in tit. *Magnanimit. in duob. potiſs. ſita*) quod *magnus animus in externarum rerum deſpicientia commendatur*. Ergo magnanimitas non adiuvatur a bonis fortunæ.

3. Præterea. Ibidem Tullius ſubdit, quod *ad magnum animum pertinet, ea quæ videntur acerba, ita ferre, ut nihil a ſtatu naturæ diſcedat, nihil a dignitate ſapientis*: & Ariſtoteles dicit in IV. Ethic. (cap. III. ante med.) quod *magnanimus in infortuniis non eſt triſtis*. Sed acerba, & infortunia opponuntur bonis fortunæ: quilibet enim triſtatur de ſubtractione eorum quibus iuvatur. Ergo exteriora bona fortunæ non conferunt ad magnanimitatem.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. III. ante med.) quod *bona fortunæ videntur conferre ad magnanimitatem*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex ſupra dictis patet (art. I. hu. quæſt.) magnanimitas ad duo reſpicit; ad honorem quidem ſicut ad materiam, & ad aliquid magnum operandum ſicut ad finem.

Ad utrumque autem iſtorum bona fortunæ cooperantur. Quia enim honor virtuoſis non ſolum a ſapientibus, ſed etiam a multitudine exhibetur, quæ maxima reputat huiuſmodi exteriora bona fortunæ; fit ex conſequenti ut ab eis maior honor exhibeatur his quibus adſunt exteriora bona fortunæ. Similiter etiam ad actus virtutum organice bona fortunæ deſerviunt: quia per divitias, & potentias, & amicos datur nobis facultas operandi. Et ideo manifeſtum eſt quod bona fortunæ conferunt ad magnanimitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus ſibi ſufficiens eſſe dicitur, quia ſine his etiam exterioribus bonis eſſe poteſt; indiget tamen his exterioribus bonis ad hoc quod expeditius operetur.

Ad ſecundum dicendum, quod magnanimus exteriora bona contemnit, inquantum non reputat ea bona magna, pro quibus debeat aliquid indecens facere; non tamen quantum ad hoc contemnit ea, quin reputet ea utilia ad opus virtutis exequendum.

Ad tertium dicendum, quod quicumque non reputat aliquid magnum, neque multum gaudet, ſi illud obtineat, neque multum triſtatur, ſi illud amittat: & ideo quia magnanimus non æſtimat exteriora bona, ſcilicet bona fortunæ, quaſi aliqua magna; inde eſt quod nec de eis multum extollitur, ſi adſint, neque in eorum amiſſione multum deiicitur.

QUAESTIO CXXX.

De præſumptione,

in duos articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de vitiis oppoſitis magnanimitati: & primo de illis quæ opponuntur ſibi per exceſſum; quæ ſunt tria, ſcilicet præſumptio, ambitio, & inanis gloria: ſecundo de puſillanimitate, quæ opponitur ei per modum defectus.

Et circa primum quæruntur duo.

Primo, utrum præſumptio ſit peccatum.

Secundo, utrum opponatur magnanimitati per exceſſum.

ARTICULUS I. 651

Utrum præſumptio ſit peccatum.

Sup. quæſt. XXI. *art.* 2. *ad* 1. *& quæſt.* LXX. *art.* 3. *ad* 2.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod præſumptio non ſit peccatum. Dicit enim Apoſtolus ad Philip. III. 13. *Quæ retro ſunt obliviſcens, (a) ad anteriora me extendo*. Sed hoc videtur ad præſumptionem pertinere quod aliquis tendat in ea quæ ſunt ſupra ſeipſum. Ergo præſumptio non eſt peccatum.

2. Præ-

(a) *Vulgata*: ad ea vero quæ ſunt priora extendens meipſum &c.

2. Præterea. Philoſophus dicit in X. Ethic. (cap. VII. ad fin.) quod *oportet non ſecundum ſuadentes humana ſapere hominem entem, neque mortalia mortalem, ſed inquantum contingit immortalem facere*: & in I. Metaph. (cap. II. a med.) dicit, quod *homo debet ſe trahere ad divina, inquantum poteſt*. Sed divina, & immortalia maxime videntur eſſe ſupra hominem. Cum ergo de ratione præſumptionis ſit quod aliquis tendat in ea quæ ſunt ſupra ſeipſum, videtur quod præſumptio non ſit peccatum, ſed magis ſit aliquid laudabile.

3. Præterea. Apoſtolus dicit II. ad Corinth. III. 5. *Non ſumus ſufficientes aliquid cogitare a nobis, quaſi ex nobis*. Si ergo præſumptio, ſecundum quam aliquis nititur in ea ad quæ non ſufficit, ſit peccatum, videtur quod homo nec cogitare aliquod bonum licite poſſit: quod eſt inconveniens. Non ergo præſumptio eſt peccatum.

Sed contra eſt quod dicitur Eccli. XXXVII. 3. *O præſumptio nequiſſima, unde creata es?* Ubi reſpondet Gloſſa (interl.) „ de mala ſcilicet voluntate „ creaturæ. " Sed omne quod procedit ex radice malæ voluntatis, eſt peccatum. Ergo præſumptio eſt peccatum.

Reſpondeo dicendum, quod cum ea quæ ſunt ſecundum naturam, ſint ordinata ratione divina, quam humana ratio debet imitari; quicquid ſecundum rationem humanam fit quod eſt contra ordinem communiter in naturalibus rebus inventum, eſt vitioſum, & peccatum.

Hoc autem communiter in omnibus rebus naturalibus invenitur quod quælibet actio commenſuratur virtuti agentis; nec aliquod agens naturale nititur ad agendum id quod excedit ſuam facultatem. Et ideo vitioſum eſt, & peccatum quaſi contra ordinem naturalem exiſtens, quod aliquis aſſumat ad agendum ea quæ præferuntur ſuæ virtuti: quod pertinet ad rationem præſumptionis, ſicut & ipſum nomen manifeſtat. Unde manifeſtum eſt quod præſumptio eſt peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid eſſe ſupra potentiam activam alicuius rei naturalis quod non eſt ſupra potentiam paſſivam ejuſdem: ineſt enim aeri potentia paſſiva, per quam poteſt tranſmutari in hoc quod habeat actionem, & motum ignis, quæ excedunt potentiam activam aeris. Sic etiam vitioſum eſſet, & præſumptuoſum quod aliquis in ſtatu imperfectæ virtutis exiſtens, attentaret ſtatim aſſequi ea quæ ſunt perfectæ virtutis. Sed ſi quis ad hoc tendat ut proficiat in virtutem perfectam, hoc non eſt præſumptuoſum, nec vitioſum. Et hoc modo Apoſtolus in anteriora ſe extendebat, ſcilicet per continuum profectum.

Ad ſecundum dicendum, quod divina, & immortalia ſecundum ordinem naturæ ſunt ſupra hominem. Homini tamen ineſt quædam potentia naturalis, ſcilicet intellectus, per quam poteſt coniungi immortalibus, & divinis. Et ſecundum hoc Philoſophus dicit, quod *oportet hominem ſe trahere ad immortalia, & divina*, non quidem ut ea operetur quæ decet Deum facere, ſed ut ei uniatur per intellectum, & voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. III. a med.) *quæ per alios poſſumus, aliqualiter per nos poſſumus*. Et ideo quia cogitare, & facere bonum poſſumus cum auxilio divino, non totaliter hoc excedit noſtram facultatem. Et ideo non eſt præſumptuoſum, ſi aliquis ad aliquod opus virtuoſum agendum intendat; eſſet autem præſumptuoſum, ſi ad hoc aliquis tenderet abſque fiducia divini auxilii.

ARTICULUS II. 652

Utrum præſumptio opponatur magnanimitati per exceſſum.

Inf. quæſt. CXXXIII. *art.* I. *cor. & mal. quæſt.* VIII. *art.* 3. *ad* I.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod præſumptio non opponatur magnanimitati per exceſſum. Præſumptio enim ponitur ſpecies peccati in Spiritum ſanctum, ut ſupra habitum eſt (quæſt. XIV. art. 2. & quæſt. XXI. art. 1.) Sed peccatum in ſpiritum ſanctum non opponitur magnanimitati, ſed magis caritati. Ergo etiam neque præſumptio opponitur magnanimitati.

2. Præterea. Ad magnanimitatem pertinet quod aliquis ſe magnis dignificet. Sed aliquis dicitur præſumptuoſus, etiamſi ſe parvis dignificet, dummodo hoc excedat propriam facultatem. Non ergo directe præſumptio opponitur magnanimitati.

3. Præterea. Magnanimus exteriora bona

bona reputat quaſi parva. Sed ſecundum Philoſophum in IV. Eth. (cap. III. cir. med.) *præſumptuoſi propter exteriorem fortunam fiunt deſpectores, & iniuriatores aliorum, quaſi magnum aliquid æſtimantes exteriora bona*. Ergo præſumptio non opponitur magnanimitati per exceſſum, ſed ſolum per defectum.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in II. Ethicor. (cap. VII.) & in IV. (cap. III. ad fin.) quod *magnanimo opponitur per exceſſum chaunos*, ideſt fumoſus, vel ventoſus, quem nos dicimus præſumptuoſum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 3. ad 1.) magnanimitas conſiſtit in medio; non quidem ſecundum quantitatem eius in quod tendit, quia tendit in maximum; ſed conſtituitur in medio ſecundum proportionem ad propriam facultatem: non enim in maiora tendit quam ſibi conveniant.

Præſumptuoſus autem, quantum ad id in quod tendit, non excedit magnanimum, ſed multum quandoque ab eo deficit; excedit autem ſecundum proportionem ſuæ facultatis, quam magnanimus non tranſcendit. Et hoc modo opponitur præſumptio magnanimitati per exceſſum.

Ad primum ergo dicendum, quod non quælibet præſumptio ponitur peccatum in Spiritum ſanctum, ſed illa qua quis divinam iuſtitiam contemnit ex inordinata confidentia divinæ miſericordiæ: & talis præſumptio ratione materiæ, inquantum ſcilicet per eam contemnitur aliquid divinum, opponitur caritati, vel potius dono timoris, cuius eſt Deum revereri. Inquantum tamen talis contemptus excedit proportionem propriæ facultatis, poteſt opponi magnanimitati.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut magnanimitas, ita & præſumptio in aliquod magnum tendere videtur. Non enim multum conſuevit dici aliquis præſumptuoſus, ſi in aliquo modico vires proprias tranſcendat. Si tamen talis præſumptuoſus dicatur, hæc præſumptio non opponitur magnanimitati, ſed illi virtuti quæ eſt circa mediocres honores, ut dictum eſt (quæſt. præc. art. 2.)

Ad tertium dicendum, quod nullus attentat aliquid ſupra ſuam facultatem, niſi inquantum facultatem ſuam æſtimat maiorem quam ſit. Circa quod poteſt eſſe error dupliciter: uno modo ſecundum ſolam quantitatem; puta cum aliquis æſtimat ſe habere maiorem virtutem, ſcientiam, vel aliquid aliud huiuſmodi, quam habeat: alio modo ſecundum genus rei; puta cum aliquis ex hoc æſtimat ſe magnum, & magnis dignum, ex quo non eſt, puta propter divitias, vel propter aliqua bona fortunæ. Ut enim Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. III. cir. med.) *qui ſine virtute talia bona habent, neque iuſte magnis ſeipſos dignificant, neque recte magnanimi dicuntur*. Similiter etiam illud ad quod aliquis tendit ſupra vires ſuas quandoque quidem ſecundum rei veritatem eſt magnum ſimpliciter; ſicut patet de Petro, qui tendebat ad hoc quod pro Chriſto pateretur, quod erat ſupra virtutem ſuam: quandoque vero non eſt aliquid magnum ſimpliciter, ſed ſolum ſecundum ſtultorum opinionem; ſicut pretioſis veſtibus indui, deſpicere, & iniuriari aliis: quod quidem pertinet ad exceſſum magnanimitatis, non ſecundum rei veritatem, ſed ſecundum opinionem. Unde Seneca dicit in Libro de quatuor virtutibus (cap. *de moderanda fortitud.*) quod *magnanimitas, ſi ſe extra modum ſuum extollat, faciet virum minacem, inflatum, turbidum, inquietum, & in quaſcumque excellentias, dictorum, factorumque neglecta honeſtate, feſtinum*. Et ſic patet quod præſumptuoſus ſecundum rei veritatem quandoque deficit a magnanimo, ſed ſecundum apparentiam in exceſſu ſe habet.

QUAESTIO CXXXI.

De ambitione,
in duos articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de ambitione: & circa hoc quæruntur duo. Primo, utrum ambitio ſit peccatum. Secundo, utrum opponatur magnanimitati per exceſſum.

ARTICULUS I. 653

Utrum ambitio ſit peccatum.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod ambitio non ſit peccatum. Importat enim ambitio cupiditatem honoris. Honor autem de ſe quoddam bonum eſt, & maximum inter exteriora bona: unde & illi qui de honore non curant, vituperantur. Ergo ambitio non eſt peccatum, ſed magis aliquid laudabile, ſe-

cundum quod bonum laudabiliter appetitur.

2. Præterea. Quilibet abſque vitio poteſt appetere illud quod ſibi debetur pro præmio. Sed honor eſt præmium virtutis, ut Philoſophus dicit in I. Ethicor. (cap. XII.) & in IV. (cap. III.) & in VIII. (cap. ult.) Ergo ambitio honoris non eſt peccatum.

3. Præterea. Illud per quod homo provocatur ad bonum, & revocatur a malo, non eſt peccatum. Sed per honorem homines provocantur ad bona facienda, & mala vitanda; ſicut Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. VIII. cir princ.) quod *fortiſſimi videntur eſſe apud quos timidi ſunt inhonorati, fortes autem honorati*: & Tullius dicit in Lib. I. de Tuſculanis quæſtionibus (parum a princ.) quod *honor alit artes*. Ergo ambitio non eſt peccatum.

Sed contra eſt quod dicitur I. ad Corinth. XIII. 5. quod *caritas non eſt ambitioſa, non quærit quæ ſua ſunt*. Nihil autem repugnat caritati niſi peccatum. Ergo ambitio eſt peccatum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. CIII. art. 1. & 2.) honor importat quamdam reverentiam alicui exhibitam in teſtimonium excellentiæ eius. Circa excellentiam autem hominis duo ſunt attendenda. Primo quidem quod illud ſecundum quod homo excellit, non habet homo a ſeipſo, ſed eſt quaſi quiddam divinum in eo: & ideo ex hoc non debetur ei principaliter honor, ſed Deo. Secundo conſiderandum eſt, quod illud in quo homo excellit, datur homini a Deo, ut ex eo aliis proſit: unde intantum debet homini placere teſtimonium ſuæ excellentiæ, quod ab aliis exhibetur, inquantum ex hoc paratur ſibi via ad hoc quod aliis proſit.

Tripliciter autem appetitum honoris contingit eſſe inordinatum. Uno modo per hoc quod aliquis appetit teſtimonium de excellentia quam non habet; quod eſt appetere honorem ſupra ſuam proportionem; alio modo per hoc quod honorem ſibi cupit, non referendo in Deum: tertio per hoc quod appetitus eius in ipſo honore quieſcit, non referens honorem ad utilitatem aliorum. Ambitio autem importat inordinatum appetitum honoris. Unde manifeſtum eſt quod ambitio ſemper eſt peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus boni debet regulari ſecundum rationem, cuius regulam ſi tranſcendat, erit vitioſus. Et hoc modo vitioſum eſt quod aliquis honorem appetat non ſecundum ordinem rationis. Vituperantur autem qui non curant de honore, ſecundum quod ratio dictat, ut ſcilicet non vitent ea quæ ſunt contraria honori.

Ad ſecundum dicendum, quod honor non eſt præmium virtutis quoad ipſum virtuoſum, ut ſcilicet hoc pro præmio expetere debeat; ſed pro præmio expetit beatitudinem, quæ eſt finis virtutis. Dicitur autem eſſe præmium virtutis ex parte aliorum, qui non habent aliquid maius, quod virtuoſo retribuant, quam honorem; qui ex hoc ipſo magnitudinem habet, quod perhibet teſtimonium virtuti. Unde patet quod non eſt ſufficiens præmium, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. III. ante med.)

Ad tertium dicendum, quod ſicut per appetitum honoris, quando debito modo appetitur, aliqui provocantur ad bonum, & revocantur a malo; ita etiam ſi inordinate appetatur, poteſt eſſe homini occaſio multa mala faciendi, dum ſcilicet aliquis non curat, qualitercumque honorem conſequi poſſit. Unde Salluſtius dicit in Catilinario (non remote a princ.) quod *gloriam, & honorem, & imperium bonus, & ignavus æque ſibi exoptant. Sed ille*, ſcilicet bonus, *vera via utitur; huic*, ſcilicet ignavo, *quia bonæ artes deſunt, dolis, atque fallaciis contendit*. Et tamen illi qui ſolum propter honorem vel bona faciunt, vel mala vitant, non ſunt virtuoſi, ut patet per Philoſophum in III. Ethic. (cap. VIII. in princ.) ubi dicit, quod non ſunt vere fortes qui propter honorem fortia faciunt.

ARTICULUS II. 654

Utrum ambitio opponatur magnanimitati per exceſſum.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ambitio non opponatur magnanimitati per exceſſum. Uni enim medio non opponitur ex una parte niſi unum extremum. Sed magnanimitati per exceſſum opponitur præſumptio, ut dictum eſt (quæſt. præc. art. 2.) Ergo non opponitur ei ambitio per exceſſum.

2. Præterea. Magnanimitas eſt circa honores. Sed ambitio videtur pertinere ad dignitates: dicitur enim II. Machab. IV. 7. quod *Iaſon ambiebat ſummum ſacer-*

cerdotium. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

3. Præterea. Ambitio videtur ad exteriorem apparatum pertinere: dicitur enim Act. xxv. 23. quod *Agrippa, & Bernice cum multa ambitione introierunt prætorium:* & II. Paralipom. xvi. 14. quod *ſuper corpus Aſa mortui combuſſerunt aromata, & unguenta ambitione nimia*. Sed magnanimitas non eſt circa exteriorem apparatum. Ergo ambitio non opponitur magnanimitati.

Sed contra eſt quod Tullius in I. de offic. (in tit. *Fortitudinem, ſi ab honeſtate recedat &c.*) dicit quod *ſicut quiſque magnitudine animi excellit, ita maxime vult omnium princeps eſſe*. Sed hoc pertinet ad ambitionem. Ergo ambitio pertinet ad exceſſum magnanimitatis.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc.) ambitio importat appetitum inordinatum honoris. Magnanimitas autem eſt circa honores, & utitur eis, ſecundum quod oportet. Unde manifeſtum eſt quod ambitio opponitur magnanimitati ſicut inordinatum ordinato.

Ad primum ergo dicendum, quod magnanimitas ad duo reſpicit. Ad unum quidem reſpicit ſicut ad finem intentum, quod eſt aliquod magnum opus, quod magnanimus attentat ſecundum ſuam facultatem: & quantum ad hoc opponitur magnanimitati per exceſſum præſumptio, præſumptio enim attentat aliquod magnum opus ſupra ſuam facultatem. Ad aliud autem reſpicit magnanimitas ſicut ad materiam qua debite utitur ſcilicet ad honorem: & quantum ad hoc opponitur magnanimitati per exceſſum ambitio. Non eſt autem inconveniens, ſecundum diverſa eſſe plures exceſſus unius medii.

Ad ſecundum dicendum, quod illis qui ſunt conſtituti in dignitate, propter quamdam excellentiam ſtatus debetur honor: & ſecundum hoc inordinatus appetitus dignitatum pertinet ad ambitionem. Si quis enim inordinate appeteret dignitatem, non ratione honoris, ſed propter debitum dignitatis uſum ſuam facultatem excedentem, non eſſet ambibitioſus, ſed magis præſumptuoſus.

Ad tertium dicendum, quod ipſa ſolemnitas exterioris cultus ad quemdam honorem pertinet: unde & talibus conſuevit honor exhiberi: quod ſignificatur Iacobi II, 2. *Si introierit in conventum veſtrum vir annulum aureum habens in veſte candida, & dixeritis ei: Tu ſede hic bene &c.* Unde ambitio non eſt circa exteriorem cultum, niſi ſecundum quod pertinet ad honorem.

QUAESTIO CXXXII.

De inani gloria,

in quinque articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de inani gloria: & circa hoc quæruntur quinque.

Primo, utrum appetitus gloriæ ſit peccatum.

Secundo, utrum magnanimitati opponatur.

Tertio, utrum ſit peccatum mortale.

Quarto, utrum ſit vitium capitale.

Quinto de filiabus eius.

ARTICULUS I, 655

Utrum appetitus gloriæ ſit peccatum.

Mal. quæſt. IX. art. 1. & 2. cor.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod appetitus gloriæ non ſit peccatum. Nullus enim peccat in hoc quod Deo aſſimilatur; quinimmo mandatur ad Epheſ. v. 1. *Eſtote imitatores Dei, ſicut filii cariſſimi*. Sed in hoc quod homo quærit gloriam, videtur Deum imitari, qui ab hominibus gloriam quærit: unde dicitur Iſa. xliii. 6. *Affer filios meos de longinquo, & filias meas ab extremis terræ, & omnem qui invocat nomen meum, in gloriam meam creavi eum*. Ergo appetitus gloriæ non eſt peccatum.

2. Præterea. Illud per quod aliquis provocatur ad bonum, non videtur eſſe peccatum. Sed per appetitum gloriæ homines provocantur ad bonum: dicit enim Tullius Lib. I. de Tuſcul. quæſt. (a princ.) quod *omnes ad ſtudia incenduntur gloria*: in ſacra etiam Scriptura promittitur gloria pro bonis operibus, ſecundum illud ad Rom. II. 7. *His quidem qui ſecundum patientiam boni operis, gloriam, & honorem*. Ergo appetitus gloriæ non eſt peccatum.

3. Præterea. Tullius dicit in ſua Rhetorica (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) quod *gloria eſt frequens de aliquo fama cum laude*: & ad idem pertinet quod

Digitized by Google

quod (*a*) Auguſtinus dicit (Lib. III. cont. Maximin. cap. XIII. a med.) quod *gloria eſt quaſi clara cum laude notitia*. Sed appetere laudabilem famam non eſt peccatum; quinimmo videtur eſſe laudabile, ſecundum illud Eccli. XLI. 15. *Curam habe de bono nomine*: & ad Rom. XII. 17. *Providentes bona non ſolum coram Deo, ſed etiam coram omnibus hominibus*. Ergo appetitus inanis gloriæ non eſt peccatum.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit V. de civ. Dei (cap. XIII. in princ.) *Sanius videt qui & amorem laudis vitium eſſe cognoſcit*.

Reſpondeo dicendum, quod gloria claritatem quamdam ſignificat: unde *glorificari idem eſt quod clarificari*, ut Auguſtinus dicit ſuper Ioan. (tract. LXXXII. & C. a princ. & CIV. verſ. fin.) Claritas autem, & decor quamdam habent manifeſtationem: & ideo nomen gloriæ proprie importat manifeſtationem alicuius de hoc quod apud homines decorum videtur, ſive illud ſit bonum corporale aliquod, ſive ſpirituale. Quia vero illud quod ſimpliciter clarum eſt, a multis conſpici poteſt, & a remotis; ideo proprie per nomen gloriæ deſignatur quod bonum alicuius deveniat in multorum notitiam, & approbationem, ſecundum quod Salluſtius dicit in Catilinario: *Gloriari ad unum non eſt*.

Largius tamen accepto gloriæ nomine, non ſolum conſiſtit in multitudinis cognitione, ſed etiam paucorum, vel unius, aut ſui ſolius, dum ſcilicet aliquis proprium bonum ſuum conſiderat ut dignum laude. Quod autem aliquis bonum ſuum cognoſcat, & approbet, non eſt peccatum: dicitur enim I. ad Corinth. II. 12. *Nos autem non ſpiritum huius mundi accepimus, ſed ſpiritum qui ex Deo eſt, ut ſciamus quæ a Deo donata ſunt nobis*. Similiter etiam non eſt peccatum quod aliquis velit bona opera ſua ab aliis approbari: dicitur enim Matth. V. 16. *Luceat lux veſtra coram hominibus*. Et ideo appetitus gloriæ de ſe non nominat aliquid vitioſum; ſed appetitus inanis, vel vanæ gloriæ vitium importat: nam quodlibet vanum appetere vitioſum eſt, ſecundum illud Pſal. IV. 3. *Ut quid diligitis vanitatem, & quæritis mendacium?*

Poteſt autem gloria dici vana tripliciter. Uno modo ex parte rei de qua quis gloriam quærit; puta cum quis quærit gloriam de eo quod non eſt, vel de eo quod non eſt gloria dignum, ſicut de aliqua re fragili, & caduca: alio modo ex parte eius a quo quis gloriam quærit, puta hominis, cuius iudicium non eſt certum: tertio ex parte ipſius qui gloriam appetit, qui videlicet appetitum gloriæ ſuæ non refert in debitum finem, puta ad honorem Dei, vel proximi ſalutem.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit ſuper illud Ioan. XIII. *Vos vocatis me, Magiſter, & Domine, & bene dicitis*, (tract. LVIII. a princ.) „ periculoſum eſt ſibi placere, cui cavendum eſt ſuperbire. Ille autem qui ſuper omnia eſt, quamtumcunque ſe laudet, non extollit ſe. Nobis namque expedit Deum noſſe, non illi: nec eum quiſque cognoſcit, ſi non ſe indicet ipſe qui novit. " Unde patet quod Deus ſuam gloriam non quærit propter ſe, ſed propter nos. Et ſimiliter etiam homo laudabiliter poteſt ad aliorum utilitatem gloriam ſuam appetere, ſecundum illud Matth. V. 16. *Videant opera veſtra bona, & glorificent Patrem veſtrum, qui in cælis eſt*.

Ad ſecundum dicendum, quod gloria quæ habetur a Deo, non eſt gloria vana, ſed vera: & talis gloria bonis operibus in præmium repromittitur: de qua dicitur II. ad Corinth. X. 17. *Qui gloriatur, in Domino glorietur: non enim qui ſeipſum commendat, ille probatus eſt, ſed quem Deus commendat*. Provocantur etiam aliqui ad virtutum opera ex appetitu gloriæ humanæ, ſicut etiam ex appetitu aliorum terrenorum bonorum. Non tamen eſt vere virtuoſus qui propter humanam gloriam opera virtutis operatur, ut Auguſtinus probat in V. de civ. Dei (cap. XII. cir. med.)

Ad tertium dicendum, quod ad perfectionem hominis pertinet quod ipſe ſe cognoſcat; ſed quod ipſe ab aliis cognoſcatur, non pertinet ad eius perfectionem: & ideo non eſt per ſe appetendum. Poteſt tamen appeti, inquantum eſt utile ad aliquid, vel ad hoc quod Deus ab hominibus glorificetur, vel ad hoc quod homines proficiant ex bono quod in alio cognoſcunt, vel ex hoc quod ipſe homo ex bonis quæ in ſe cognoſcit, per teſtimonium laudis alienæ, ſtudeat in eis perſeverare, & ad meliora proficere. Et ſecundum hoc laudabile eſt.

(a) *Sic recte Nicolaius, & edit. poſteriores. Al.* Ambroſius: *& in margine*: Id habet Auguſtinus Lib. LXXXIII, Qq. quaſt. XXXI. circa finem.

eſt quod curam habeat aliquis de bono nomine, & quod provideat bona coram Deo, & hominibus; non tamen quod in hominum laude inaniter delectetur.

ARTICULUS II. 656

Utrum inanis gloria magnanimitati opponatur.

II. diſt. XLII. *quæſt.* II. *art.* 4.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod inanis gloria magnanimitati non opponatur. Pertinet enim ad inanem gloriam, ut dictum eſt (art. præc.) quod aliquis glorietur in his quæ non ſunt, quod pertinet ad falſitatem; vel in rebus terrenis, & caducis, quod pertinet ad cupiditatem; vel in teſtimonio hominum, quorum iudicium non eſt certum, quod pertinet ad imprudentiam. Huiuſmodi autem vitia non opponuntur magnanimitati. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

2. Præterea. Inanis gloria non opponitur magnanimitati per defectum, ſicut puſillanimitas, quæ inani gloriæ repugnans videtur: ſimiliter etiam nec per exceſſum: ſic enim magnanimitati præſumptio, & ambitio opponuntur, ut dictum eſt (quæſt. CXXX. art. 2. & quæſt. præc. art. 2.) a quibus inanis gloria differt. Ergo inanis gloria non opponitur magnanimitati.

3. Præterea. Ad Philip. II. ſuper illud, *Nihil per contentionem, aut inanem gloriam*, dicit Gloſſa (ord. Ambroſii in hunc loc.) „ Erant aliqui inter eos diſ„ ſentientes, inquieti, inanis gloriæ cau„ ſa contendentes. " Contentio autem non opponitur magnanimitati. Ergo neque inanis gloria.

Sed contra eſt quod Tullius dicit in I. de off. (in tit. *Magnan. in duob. ſita*:) *Cavenda eſt gloriæ cupiditas: eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet eſſe contentio.* Ergo opponitur magnanimitati.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. CIII. art. 1. ad 3.) gloria eſt quidam effectus honoris, & laudis: ex hoc enim quod aliquis laudatur, vel quæcumque reverentia ei exhibetur, redditur clarus in notitia aliorum. Et quia magnanimitas eſt circa honorem, ut ſupra dictum eſt (quæſt. CXXIX. art. 1. & 2.) conſequens eſt etiam ut ſit circa gloriam; ut ſcilicet ſicut aliquis moderate utitur honore, ita etiam moderate utatur gloria. Et ideo inordinatus appetitus gloriæ directe magnanimitati opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc ipſum magnitudini animi repugnat quod aliquis res modicas tantum appretietur quod de eis glorietur. Unde in IV. Ethic. (cap. III. ante med.) dicitur de magnanimo, quod ſibi ſit honor parvus. Similiter etiam alia quæ propter honorem quæruntur, puta potentatus, & divitiæ, parva reputantur ab eo. Similiter etiam magnitudini animi repugnat quod aliquis de his quæ non ſunt, glorietur: unde de magnanimo dicitur IV. Ethic. (cap. III. ad fin.) quod magis curat veritatem quam opinionem. Similiter etiam magnitudini animi repugnat quod aliquis glorietur in teſtimonio laudis humanæ, quaſi hoc magnum aliquid æſtimetur: unde de magnanimo dicitur in IV. Ethic. (ibid.) quod non eſt ei cura ut laudetur. Et ſic ea quæ aliis virtutibus opponuntur, nihil prohibet opponi magnanimitati, ſecundum quod habent pro magnis quæ parva ſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod inanis gloriæ cupidus ſecundum rei veritatem deficit a magnanimo, quia videlicet gloriatur in his quæ magnanimus parva æſtimat, ut dictum eſt (in ſolut. præc.) Sed conſiderando æſtimationem eius, opponitur magnanimo per exceſſum, quia videlicet gloriam, quam appetit, reputat aliquid magnum, & ad eam tendit ſupra ſuam dignitatem.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. CXXVII. art. 2. ad 2.) oppoſitio vitiorum non attenditur ſecundum (a) effectum; & tamen hoc ipſum magnitudini animi opponitur quod aliquis contentionem intendat: nullus enim contendit, niſi pro re quam æſtimat magnam. Unde Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. III. ad fin.) quod *magnanimus non eſt contentioſus, quia nihil æſtimat magnum.*

ARTICULUS III. 657

Utrum inanis gloria ſit peccatum mortale.

Mal. quæſt. IX. *art.* 2.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod inanis gloria ſit peccatum mortale. Nihil enim excludit mercedem æter-

(a) *Ita mſſ. & editi melioris notæ libri. Al.* affectum.

æternam niſi peccatum mortale. Sed inanis gloria excludit mercedem æternam: dicitur enim Matth. VI. 1. *Attendite ne iuſtitiam veſtram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis: alioquin mercedem non habebitis apud Patrem veſtrum, qui in cælis eſt*. Ergo inanis gloria eſt peccatum mortale.

2. Præterea. Quicumque ſurripit ſibi quod eſt Dei proprium, mortaliter peccat. Sed per appetitum inanis gloriæ aliquis ſibi attribuit quod eſt proprium Dei: dicitur enim Iſa. XLII. 8. *Gloriam meam alteri non dabo*: & I. ad Timoth. I. 17. *Soli Deo honor, & gloria*. Ergo inanis gloria eſt peccatum mortale.

3. Præterea. Illud peccatum quod eſt maxime periculoſum, & nocivum, videtur eſſe mortale. Sed peccatum inanis gloriæ eſt huiuſmodi: quia ſuper illud I. ad Theſs. II. *Deo, qui probat corda noſtra*, dicit Gloſſa Auguſtini (ord. ex epiſt. XXII. al. LXIV. a med.) „Quas vires nocendi habeat humanæ gloriæ amor, „non ſentit niſi qui ei bellum indixerit: quia etſi cuiquam facile eſt laudem non cupere, dum negatur, difficile tamen eſt ea non delectari, cum „offertur." Chryſoſtomus etiam dicit Matth. VI. (hom. XIX. parum a princ.) quod „inanis gloria occulte ingreditur, „& omnia quæ intus ſunt, inſenſibiliter „auſert." Ergo inanis gloria eſt peccatum mortale.

Sed contra eſt quod Chryſoſtomus (alius Auctor) dicit ſuper Matth. (hom. XIII. in op. imperf. ante med.) quod cum *vitia cetera locum habeant in ſervis diaboli, inanis gloria etiam locum habet in ſervis Chriſti*: in quibus tamen nullum eſt peccatum mortale. Ergo inanis gloria non eſt peccatum mortale.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. XXIV. art. 12. & quæſt. CX. art. 4. & quæſt. CXII. art. 2.) ex hoc aliquod peccatum eſt mortale quod caritati contrariatur. Peccatum autem inanis gloriæ, ſecundum ſe conſideratum, non videtur contrariari caritati quantum ad dilectionem proximi; quantum autem ad dilectionem Dei poteſt contrariari caritati dupliciter. Uno modo ratione materiæ de qua quis gloriatur; puta cum quis gloriatur de aliquo falſo, quod contrariatur divinæ reverentiæ, ſecundum illud Ezech. XXVIII. 2. *Elevatum eſt cor tuum, & dixiſti, Deus ego ſum*: & I. ad Cor. IV. 7. *Quid habes quod non accepiſti? Si autem accepiſti, quid gloriaris, quaſi non acceperis?* Vel etiam cum quis bonum temporale, de quo gloriatur, præfert Deo: quod prohibetur Hierem. IX. 23. *Non glorietur ſapiens in ſapientia ſua, nec fortis in fortitudine ſua, nec dives in divitiis ſuis; ſed in hoc glorietur qui gloriatur, ſcire, & noſſe me*. Aut etiam cum quis præfert teſtimonium hominum teſtimonio Dei, ſicut contra quoſdam dicitur Ioan. XII. 43. *qui dilexerunt magis gloriam hominum quam Dei*.

Alio modo ex parte ipſius gloriantis, qui intentionem ſuam refert ad gloriam tamquam ad ultimum finem: ad quem ſcilicet ordinat etiam virtutis opera, & pro quo conſequendo non prætermittit facere etiam ea quæ ſunt contra Deum. Et ſic eſt peccatum mortale. Unde Auguſtinus dicit in V. de civit. Dei (cap. XIV. a princ.) quod *hoc vitium*, ſcilicet amor humanæ laudis, *tam inimicum eſt piæ fidei, ſi maior in corde ſit cupiditas gloriæ quam Dei timor, vel amor, ut diceret Dominus* (Ioan. V. XLIV.) *Quomodo poteſtis credere, gloriam ab invicem expectantes, & gloriam quæ a ſolo Deo eſt, non quærentes?*

Si autem amor humanæ gloriæ, quamvis ſit inanis, non tamen repugnet caritati neque quantum ad id de quo eſt gloria, neque quantum ad intentionem gloriam quærentis; non eſt peccatum mortale, ſed veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod nullus peccando meretur vitam æternam. Unde opus virtuoſum amittit vim merendi vitam æternam, ſi propter inanem gloriam fiat, etiamſi illa inanis gloria non ſit peccatum mortale. Sed quando aliquis ſimpliciter amittit æternam mercedem propter inanem gloriam, & non ſolum quantum ad unum actum; tunc inanis gloria eſt peccatum mortale.

Ad ſecundum dicendum, quod non omnis qui eſt inanis gloriæ cupidus, appetit ſibi illam excellentiam quæ competit ſoli Deo. Alia enim eſt gloria quæ debetur ſoli Deo, & alia quæ debetur homini virtuoſo, vel diviti.

Ad tertium dicendum, quod inanis gloria dicitur eſſe periculoſum peccatum, non tantum propter gravitatem ſui, ſed etiam propter hoc quod eſt diſpoſitio ad gravia peccata, inquantum ſcilicet per inanem gloriam redditur homo præſumptuoſus, & nimis de ſeipſo confidens: & ſic etiam paulatim diſponit ad hoc quod homo privetur interioribus bonis.

A R-

ARTICULUS IV. 658

Utrum inanis gloria ſit vitium capitale.

Inf. art. 5. & locis ibidem not.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod inanis gloria non ſit vitium capitale. Vitium enim quod ſemper ex altero oritur, non videtur eſſe capitale. Sed inanis gloria ſemper ex ſuperbia naſcitur. Ergo inanis gloria non eſt vitium capitale.

2. Præterea. Honor videtur eſſe aliquid principalius quam gloria, quæ eſt eius effectus. Sed ambitio, quæ eſt inordinatus appetitus honoris, non eſt vitium capitale. Ergo etiam neque appetitus inanis gloriæ.

3. Præterea. Vitium capitale habet aliquam principalitatem. Sed inanis gloria non videtur habere aliquam principalitatem neque quantum ad rationem peccati, quia non ſemper eſt peccatum mortale; neque etiam quantum ad rationem boni appetibilis, quia gloria humana videtur eſſe quiddam fragile, & extra hominem exiſtens. Ergo inanis gloria non eſt vitium capitale.

Sed contra eſt quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) numerat inanem gloriam inter ſeptem vitia capitalia.

Reſpondeo dicendum, quod de vitiis capitalibus dupliciter aliqui loquuntur. Quidam enim ponunt ſuperbiam unum de vitiis capitalibus; & hi non ponunt inanem gloriam inter vitia capitalia. Gregorius autem in XXXI. Moral. (loc. cit.) ſuperbiam ponit reginam omnium vitiorum; & inanem gloriam, quæ immediate ab ipſa oritur, ponit vitium capitale.

Et hoc rationabiliter. Superbia enim, ut infra dicetur (quæſt. CLXII. art. 1. & 2.) importat inordinatum appetitum excellentiæ, Ex omni autem bono quod quis appetit, quamdam perfectionem, & excellentiam conſequitur: & ideo fines omnium vitiorum ordinantur in finem ſuperbiæ: & propter hoc videtur quod habeat quamdam generalem cauſalitatem ſuper alia vitia, & non debeat computari inter ſpecialia vitiorum principia, quæ ſunt vitia capitalia.

Inter bona autem per quæ excellentiam homo conſequitur, præcipue ad hoc operari videtur gloria, inquantum importat manifeſtationem bonitatis alicuius: nam bonum naturaliter amatur, & honoratur ab omnibus. Et ideo ſicut per gloriam quæ eſt apud Deum, conſequitur homo excellentiam in rebus divinis; ita etiam per gloriam hominum conſequitur homo excellentiam in rebus humanis. Et ideo propter propinquitatem ad excellentiam, quam homines maxime deſiderant, conſequens eſt quod ſit multum appetibilis. Et quia ex eius inordinato appetitu multa vitia oriuntur, ideo inanis gloria eſt vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquod vitium oriri ex ſuperbia non repugnat ei quod eſt eſſe vitium capitale, eo quod, ſicut ſupra dictum eſt (in corp. & 1. 2. quæſt. LXXXIV. art. 2.) ſuperbia eſt regina, & mater omnium vitiorum.

Ad ſecundum dicendum, quod laus, & honor comparantur ad gloriam, ut ſupra dictum eſt (art. 2. hu. quæſt.) ſicut cauſæ, ex quibus ſequitur gloria: unde gloria comparatur ad ea ſicut finis. Propter hoc enim aliquis amat honorari, & laudari, inquantum per hoc aliquis æſtimat ſe in aliorum notitia fore præclarum.

Ad tertium dicendum, quod inanis gloria (a) habet principalem rationem appetibilis, ratione iam dicta (in cor.) & hoc ſufficit ad rationem vitii capitalis. Non autem requiritur quod vitium capitale ſemper ſit peccatum mortale: quia etiam ex veniali peccato poteſt mortale oriri, inquantum ſcilicet veniale diſponit ad mortale.

ARTICULUS V. 659

Utrum convenienter dicantur filiæ inanis gloriæ eſſe inobedientia, iactantia, hypocriſis, contentio, pertinacia, diſcordia, & novitatum præſumptio.

Sup. quæſt. XXI. *art.* 4. *& quæſt.* CV. *art.* 1. *ad* 2. *& infr. quæſt.* CXXXVIII. *art.* 2. *ad* 1. *& II. diſt.* XLII. *quæſt.* II. *art.* 3. *corp. & mal. quæſt.* VIII. *art.* 1. *cor. & quæſt.* IX. *art.* 3. *& quæſt.* XIII. *art.* 3. *corp.*

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicantur filiæ inanis gloriæ eſſe *inobedientia*, *iactantia*, *hypocriſis*, *contentio*, *pertinacia*, *diſcordia*, *& novitatum præſumptio*. Iactantia enim ſecundum Gregorium XXIII. Moral.

(a) *Ita mſs. & editi omnes, Theologi legendum monent* habet principalitatem.

Moral. (cap. IV. V. & VII.) ponitur inter ſpecies ſuperbiæ. Superbia autem non oritur ex inani gloria, ſed potius e converſo, ut Gregorius dicit XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) Ergo iactantia non debet poni filia inanis gloriæ.

2. Præterea. Contentiones, & diſcordiæ videntur ex ira maxime provenire. Sed ira eſt capitale vitium inani gloriæ condiviſum. Ergo videtur quod non ſint filiæ inanis gloriæ.

3. Præterea. Chryſoſtomus dicit ſuper Matth. (implicite hom. XIX.) quod ubique vana gloria malum eſt, ſed maxime in philanthropia, ideſt in miſericordia; quæ tamen non eſt aliquid novum, ſed in conſuetudine hominum exiſtit. Ergo præſumptio novitatum non debet ſpecialiter poni filia inanis gloriæ.

Sed contra eſt auctoritas Gregorii in XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) ubi prædictas filias inanis gloriæ aſſignat.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. XXXIV. art. 5. & quæſt. XXXV. art. 4. & 1. 2. quæſt. LXXXIV. art. 3. & 4.) illa vitia quæ de ſe nata ſunt ordinari ad finem alicuius vitii capitalis, dicuntur filiæ eius. Finis autem inanis gloriæ eſt manifeſtatio propriæ excellentiæ, ut ex ſupra dictis patet (art. præc. & art. 1. hu. qu.) Ad quod poteſt homo tendere dupliciter. Uno modo directe: ſive per verba; & ſic eſt iactantia: ſive per facta; & ſic, ſi ſint vera, habentia aliquam admirationem, eſt *præſumptio novitatum*, quas homines ſolent magis admirari; (a) ſi autem falſa ſint, ſic eſt *hypocriſis*.

Alio autem modo nititur aliquis manifeſtare ſuam excellentiam indirecte, oſtendendo ſe non eſſe alio minorem; & hoc quadrupliciter. Primo quidem quantum ad intellectum; & ſic eſt *pertinacia*, per quam homo nimis innititur ſuæ ſententiæ, nolens credere ſententiæ melioris. Secundo quantum ad voluntatem; & ſic eſt *diſcordia*, dum non vult a propria voluntate diſcedere, ut aliis concordet. Tertio quantum ad locutionem; & ſic eſt *contentio*, cum aliquis verbis clamoſe contra alium litigat. Quarto quantum ad factum; & ſic eſt *inobedientia*, dum ſcilicet aliquis non vult exequi ſuperioris præceptum.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. CXII. art. 1. ad 2.) iactantia ponitur ſpecies ſuperbiæ quantum ad interiorem cauſam eius, quæ eſt arrogantia; ipſa autem iactantia exterior, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. VII. a med.) ordinatur quandoque quidem ad lucrum, ſed frequentius ad gloriam, & honorem: & ſic oritur ex inani gloria.

Ad ſecundum dicendum, quod ira non cauſat diſcordiam, & contentionem, niſi cum adiunctione inanis gloriæ, per hoc ſcilicet quod aliquis ſibi glorioſum reputat quod non cedat voluntati, vel verbis aliorum.

Ad tertium dicendum, quod inanis gloria vituperatur circa eleemoſynam propter defectum caritatis, qui videtur eſſe in eo qui præfert inanem gloriam utilitati proximi, dum hoc propter illud facit. Non autem vituperatur aliquis ex hoc quod præſumat eleemoſynam facere, quaſi aliquid novum.

QUAESTIO CXXXIII.

De puſillanimitate,

in duos articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de puſillanimitate: & circa hæc quæruntur duo.

Primo, utrum puſillanimitas ſit peccatum.

Secundo, cui virtuti opponatur.

ARTICULUS I. 660

Utrum puſillanimitas ſit peccatum.

IV. Ethic. lect. 11.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod puſillanimitas non ſit peccatum. Ex omni enim peccato aliquis efficitur malus, ſicut ex omni virtute aliquis efficitur bonus. Sed *puſillanimus non eſt malus*, ut Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. III. ad fin.) Ergo puſillanimitas non eſt peccatum.

2. Præterea. Philoſophus dicit ibidem, quod *maxime videtur puſillanimus eſſe qui magnis bonis dignus exiſtit, & tamen his non dignificat ſeipſum*. Sed nullus eſt dignus magnis bonis, niſi virtuoſus: quia, ut Philoſophus ibidem dicit, *ſecundum veritatem ſolus bonus eſt honorandus*. Ergo puſillanimus eſt virtuoſus. Non ergo puſillanimitas eſt peccatum.

3. Præ-

(a) *Ita cum Nicolaio poſteriores edit. Cod. Camer. aliique*: Si autem perfecta (*lege* per ficta) ſic eſt hypocriſis, *Cod. Alcan.* Si autem per facta ficta, ſic &c. *Edit. Rom.* Si autem per falſa ſit, ſic &c.

3. Præterea. *Initium omnis peccati eſt ſuperbia*, ut dicitur Eccli. x. 15. Sed puſillanimitas non procedit ex ſuperbia: quia ſuperbus extollit ſe ſupra id quod eſt; puſillanimus autem ſubtrahit ſe ab his quibus dignus eſt. Ergo puſillanimitas non eſt peccatum.

4. Præterea. Piloſophus dicit in IV. Ethic. (cap. III. a. princ.) quod *qui dignificat ſe minoribus quam ſit dignus, dicitur puſillanimus*. Sed quandoque ſancti viri dignificant ſeipſos minoribus quam ſint digni; ſicut patet de Moyſe, & Hieremia, qui digni erant officio ad quod aſſumebantur a Deo, quod tamen uterque eorum humiliter recuſabat, ut habetur Exod. III. & Hierem. I. Non ergo puſillanimitas eſt peccatum.

Sed contra. Nihil in moribus hominum eſt vitandum niſi peccatum. Sed puſillanimitas eſt vitanda: dicitur enim ad Coloſs. III. 21. *Patres nolite ad indignationem provocare filios veſtros, ut non puſillo animo fiant*. Ergo puſillanimitas eſt peccatum.

Reſpondeo dicendum, quod omne illud quod contrariatur naturali inclinationi, eſt peccatum, quia contrariatur legi naturæ. Ineſt autem unicuique rei naturalis inclinatio ad exequendum actionem commenſuratam ſuæ potentiæ, ut patet in omnibus rebus naturalibus tam animatis, quam inanimatis. Sicut autem per præſumptionem aliquis excedit proportionem ſuæ potentiæ, dum nititur ad maiora quam poſſit; ita puſillanimus etiam deficit a proportione ſuæ potentiæ, dum recuſat in id tendere quod eſt ſuæ potentiæ commenſuratum. Et ideo ſicut præſumptio eſt peccatum, ita & puſillanimitas.

Et inde eſt quod ſervus qui acceptam pecuniam domini ſui fodit in terram, nec eſt operatus ex ea propter quemdam puſillanimitatis timorem, punitur a domino, ut habetur Matth. xxv. & Luc. xix.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus illos nominat malos qui proximis inferunt nocumenta: & ſecundum hoc puſillanimus dicitur non eſſe malus, quia nulli infert nocumentum, niſi per accidens, inquantum ſcilicet deficit ab operibus quibus poſſet alios iuvare. Dicit enim Gregorius in Paſtorali (par. I. cap. v. cir. fin.) quod *illi qui prodeſſe utilitati proximorum in prædicatione refugiunt, ſi diſtricte iudicentur, ex tantis rei ſunt, quantis venientes ad publicum prodeſſe potuerunt*.

Ad ſecundum dicendum, quod nihil prohibet aliquem habentem habitum virtutis peccare; venialiter quidem, etiam ipſo habitu remanente; mortaliter autem cum corruptione ipſius habitus virtutis gratuitæ. Et ideo poteſt contingere quod aliquis ex virtute quam habet, ſit dignus ad aliqua magna facienda, quæ ſunt digna magno honore. Et tamen per hoc quod ipſe non attentat ſua virtute uti, peccat quandoque quidem venialiter, quandoque autem mortaliter.

Vel poteſt dici, quod puſillanimus eſt dignus magnis ſecundum habilitatem ad virtutem, quæ ineſt ei vel ex bona diſpoſitione naturæ, vel ex ſcientia, vel ex exteriori fortuna, quibus dum recuſat uti ad vitutem, puſillanimus redditur.

Ad tertium dicendum, quod etiam puſillanimitas aliquo modo ex ſuperbia poteſt oriri; dum ſcilicet aliquis nimis proprio ſenſu innititur, quo reputat ſe inſufficientem ad ea reſpectu quorum ſufficientiam habet. Unde dicitur Proverb. XXVI. 16. *Sapientior ſibi piger videtur ſeptem viris loquentibus ſententias*. Nihil enim prohibet quod ſe quantum ad aliqua deiiciat, & quantum ad alia ſe in ſublime extollat. Unde Gregorius in Paſtorali (par. I. cap. VII. a med.) de Moyſe dicit, quod *ſuperbus fortaſſe eſſet, ſi ducatum plebis innumeræ ſine trepidatione ſuſciperet; & rurſum ſuperbus exiſteret, ſi auctoris imperio obedire recuſaret*.

Ad quartum dicendum, quod Moyſes, & Hieremias digni erant officio, ad quod divinitus eligebantur ex divina gratia; ſed ipſi conſiderantes propriæ infirmitatis inſufficientiam, recuſabant; non tamen pertinaciter, ne in ſuperbiam laberentur.

ARTICULUS II. 661

Utrum puſillanimitas opponatur magnanimitati.

Infr. quæſt. clxII. *art.* I. *ad* 3. *&* IV. *Ethic. lect.* II. *fin.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod puſillanimitas non opponatur magnanimitati. Dicit enim Philoſophus in IV. Ethic. (cap. III. ad fin.) quod *puſillanimus ignorat ſeipſum: appeteret enim bona, quibus dignus eſt, ſi ſe cognoſceret*. Sed ignorantia ſui videtur op-

opponi prudentiæ. Ergo puſillanimitas opponitur prudentiæ.

2. Præterea. Matth. xxv. ſervum qui propter puſillanimitatem pecunia uti recuſavit, vocat Dominus malum, & pigrum: Philoſophus etiam dicit in IV. Eth. (loc. cit.) quod puſillanimi videntur pigri. Sed pigritia opponitur ſolicitudini, quæ eſt actus prudentiæ, ut ſupra habitum eſt (quæſt. XLVII. art. 9.) Ergo puſillanimitas non opponitur magnanimitati.

3. Præterea. Puſillanimitas videtur ex inordinato timore procedere: unde dicitur Iſaiæ XXXV. 4. *Dicite puſillanimis: Confortamini, & nolite timere*. Videtur etiam procedere ex inordinata ira, ſecundum illud ad Coloſs. III. 21. *Patres nolite ad indignationem provocare filios veſtros, ut non puſillo animo fiant*. Sed inordinatio timoris opponitur fortitudini, inordinatio autem iræ manſuetudini. Ergo puſillanimitas non opponitur magnanimitati.

4. Præterea. Vitium quod opponitur alicui virtuti, tanto gravius eſt, quanto eſt magis virtuti diſſimile. Sed puſillanimitas magis eſt diſſimilis magnanimitati quam præſumptio. Ergo ſi puſillanimitas opponeretur magnanimitati, ſequeretur quod eſſet gravius peccatum quam præſumptio: quod eſt contra illud quod dicitur Eccli. XXXVII. 3. *O præſumptio nequiſſima, unde creata es?* Non ergo puſillanimitas opponitur magnanimitati.

Sed contra eſt quod puſillanimitas, & magnanimitas differunt ſecundum magnitudinem, & parvitatem animi, ut ex ipſis nominibus apparet. Sed magnum, & parvum ſunt oppoſita. Ergo puſillanimitas opponitur magnanimitati.

Reſpondeo dicendum, quod puſillanimitas poteſt tripliciter conſiderari. Uno modo ſecundum ſeipſam: & ſic manifeſtum eſt quod ſecundum propriam rationem opponitur magnanimitati, a qua differt ſecundum differentiam magnitudinis, & parvitatis circa idem: nam ſicut magnanimus ex animi magnitudine tendit ad magna, ita puſillanimus ex animi parvitate ſe retrahit a magnis.

Alio modo poteſt conſiderari ex parte ſuæ cauſæ, quæ ex parte intellectus eſt ignorantia propriæ conditionis, ex parte autem appetitus eſt timor deficiendi in his quæ falſo æſtimat excedere ſuam facultatem.

Tertio modo poteſt conſiderari quantum ad effectum, qui eſt retrahere ſe a magnis, quibus eſt dignus.

Sed, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 2. ad 3.) oppoſitio vitii ad virtutem attenditur magis ſecundum propriam ſpeciem quam ſecundum cauſam, vel effectum. Et ideo puſillanimitas directe magnanimitati opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de puſillanimitate ex parte cauſæ, quam habet in intellectu. Et tamen non proprie poteſt dici, quod opponatur prudentiæ etiam ſecundum cauſam ſuam: quia talis ignorantia non procedit ex inſipientia, ſed magis ex pigritia conſiderandi ſuam facultatem, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. III. circ. fin.) vel exequendi quod ſuæ ſubiacet poteſtati.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de puſillanimitate ex parte effectus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte cauſæ. Nec tamen timor cauſans puſillanimitatem ſemper eſt timor periculorum mortis. Unde etiam ex hac parte non oportet quod opponatur fortitudini. Ira autem ſecundum rationem proprii motus, quo quis extollitur in vindictam, non cauſat puſillanimitatem, quæ deiicit animum, ſed magis tollit eam. Inducit autem ad puſillanimitatem ratione cauſarum iræ, quæ ſunt iniuriæ illatæ, ex quibus deiicitur animus patientis.

Ad quartum dicendum, quod puſillanimitas eſt gravius peccatum, ſecundum propriam ſpeciem, quam præſumptio: quia per ipſam recedit homo a bonis; quod eſt peſſimum, ut dicitur in IV. Ethic. (loc. ſup. cit.) Sed præſumptio dicitur eſſe nequiſſima ratione ſuperbiæ, ex qua procedit.

QUAESTIO CXXXIV.

De magnificentia,

in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de magnificentia, & vitiis oppoſitis.

Circa magnificentiam autem quæruntur quatuor.

Primo, utrum magnificentia ſit virtus.

Secundo, utrum ſit virtus ſpecialis.

Tertio, quæ ſit materia eius.

Quarto, utrum ſit pars fortitudinis.

A R-

ARTICULUS I. 662

Utrum magnificentia ſit virtus.

IV. Eth. lect. 6.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod magnificentia non ſit virtus. Qui enim habet unam virtutem, habet omnes, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. lxv. art. 1.) Sed aliquis poteſt habere alias virtutes ſine magnificentia: dicit enim Philoſophus in IV. Ethic (cap. 11. paulo a princ.) quod *non omnis liberalis eſt magnificus*. Ergo magnificentia non eſt virtus.

2. Præterea. Virtus moralis conſiſtit in medio, ut patet in II. Ethic. (cap. vi.) Sed magnificentia non videtur conſiſtere in medio, ſuperexcellit enim liberalitatem magnitudine: magnum autem opponitur parvo, ſicut extremum, quorum medium eſt æquale, ut dicitur in X. Metaph. (tex. 17. 18. & 19.) & ſic magnificentia non eſt in medio, ſed in extremo. Ergo non eſt virtus.

3. Præterea. Nulla virtus contrariatur naturali inclinationi, ſed magis perficit ipſam, ut ſupra habitum eſt (quæſt. cviii. art. 2. & quæſt. cxvii. art. 1. arg. 1.) Sed, ſicut Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. 11. a med.) *magnificus non eſt ſumptuoſus in ſeipſum*; quod eſt contra naturalem inclinationem, per quam aliquis maxime providet ſibi. Ergo magnificentia non eſt virtus.

4. Præterea. Secundum Philoſophum in VI. Ethicor. (cap. iv.) *ars eſt recta ratio factibilium*. Sed magnificentia eſt circa factibilia, ut ex ipſo nomine apparet. Ergo magis eſt ars quam virtus.

Sed contra. Humana virtus eſt participatio quædam virtutis divinæ. Sed magnificentia pertinet ad virtutem divinam, ſecundum illud Pſal. lxvii. 35. *Magnificentia eius, & virtus eius in nubibus*. Ergo magnificentia eſt virtus.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dicitur in I. de cælo (tex. 116.) *virtus dicitur per comparationem ad ultimum in quod potentia poteſt*: non quidem ad ultimum ex parte defectus, ſed ex parte exceſſus, cuius ratio conſiſtit in magnitudine. Et ideo operari aliquid magnum, ex quo ſumitur nomen magnificentiæ, proprie pertinet ad rationem virtutis. Unde magnificentia nominat virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnis liberalis eſt magnificus quantum ad actum, quia deſunt ſibi ea quibus uti neceſſe eſt ad actum magnificum. Tamen omnis liberalis habet habitum magnificentiæ vel actu, vel in propinqua diſpoſitione, ut ſupra dictum eſt (quæſt. cxxix. art. 3. ad 2. & 1. 2. quæſt. lxv. art. 1.) cum de connexione virtutum ageretur.

Ad ſecundum dicendum, quod magnificentia conſiſtit quidem in extremo, conſiderata quantitate eius quod facit; ſed tamen in medio conſiſtit, conſiderata regula rationis, a qua non deficit, nec eam excedit, ſicut etiam de magnanimitate dictum eſt (quæſt. cxxix. art. 3. ad 1.)

Ad tertium dicendum, quod ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum. Quod autem pertinet ad perſonam uniuſcuiuſque, eſt aliquid parvum in comparatione ad id quod convenit rebus divinis, vel rebus communibus. Et ideo magnificus non principaliter intendit ſumptus facere in his quæ pertinent ad perſonam propriam, non quia bonum ſuum non quærat, ſed quia non eſt magnum. Si quid tamen in his quæ ad ipſum pertinent, magnitudinem habeat, hoc etiam magnifice magnificus proſequitur; ſicut ea quæ ſemel fiunt, ut nuptiæ, vel aliquid aliud huiuſmodi; vel etiam ea quæ permanentia ſunt; ſicut ad magnificum pertinet præparare convenientem habitationem, ut dicitur in IV. Ethic. (loc. cit. in arg.)

Ad quartum dicendum, quod, ſicut dicit Philoſophus in VI. Ethic. (cap. v. a med.) *oportet artis eſſe quamdam virtutem*, ſcilicet moralem, per quam ſcilicet appetitus inclinetur ad recte utendum ratione artis: & hoc pertinet ad magnificentiam. Unde non eſt ars, ſed virtus.

ARTICULUS II. 663

Utrum magnificentia ſit ſpecialis virtus.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod magnificentia non ſit ſpecialis virtus. Ad magnificentiam enim videtur pertinere facere aliquid magnum. Sed facere aliquid magnum poteſt convenire cuilibet virtuti, ſi ſit magna; ſicut qui habet magnam virtutem temperantiæ, facit magnum temperantiæ opus. Ergo magnificentia non eſt aliqua ſpecialis virtus, ſed ſignificat ſtatum perfectum cuiuslibet virtutis.

2. Præterea. Eiuſdem videtur eſſe aliquid facere, & tendere in illud. Sed tendere in aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem, ut ſupra dictum eſt (quæſt. cxxix. art. 1. & 2.) Ergo & facere aliquid magnum pertinet ad magnanimitatem. Non ergo magnificentia eſt virtus diſtincta a magnanimitate.

3. Præterea. Magnificentia videtur pertinere ad ſanctitatem: dicitur enim Exodi xv. 11. *Magnificus in ſanctitate*: & in Pſal. xcv. 6. *Sanctitas, & magnificentia in ſanctificatione eius*. Sed ſanctitas eſt idem religioni, ut ſupra habitum eſt (quæſt. lxxxi. art. 8.) Ergo magnificentia videtur idem eſſe religioni. Non ergo eſt virtus ſpecialis ab aliis diſtincta.

Sed contra eſt quod Philoſophus (Lib. II. Ethic. cap. vii. & Lib. IV. cap. ii.) connumerat eam aliis virtutibus ſpecialibus.

Reſpondeo dicendum, quod, ad magnificentiam pertinet facere aliquid magnum, ſicut ex ipſo nomine apparet. *Facere* autem dupliciter poteſt accipi: uno modo proprie; alio modo communiter. Proprie autem *facere* dicitur operari aliquid in exteriori materia, ſicut facere domum, vel aliquid aliud huiuſmodi; communiter autem dicitur *facere* pro quacumque actione; ſive tranſeat in exteriorem materiam, ſicut urere, & ſecare; ſive maneat in ipſo agente, ſicut intelligere, & velle.

Si ergo magnificentia accipiatur, ſecundum quod factionem alicuius magni importat, prout factio proprie dicitur; ſic magnificentia eſt ſpecialis virtus. Opus enim factibile producitur ab arte: in cuius quidem uſu poteſt attendi una ſpecialis ratio bonitatis, quod ipſum opus factum per artem ſit magnum, ſcilicet in quantitate, pretioſitate, vel dignitate; quod facit magnificentia. Et ſecundum hoc magnificentia eſt ſpecialis virtus.

Si vero nomen magnificentiæ accipiatur ab eo quod eſt facere magnum, ſecundum quod *facere* communiter ſumitur; ſic magnificentia non eſt ſpecialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod ad quamlibet virtutem perfectam pertinet magnum facere in ſuo genere, ſecundum quod *facere* communiter ſumitur, non autem ſecundum quod ſumitur proprie; ſed hoc eſt proprium magnificentiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod ad magnanimitatem pertinet non ſolum tendere in magnum, ſed etiam in omnibus virtutibus magnum operari vel faciendo, vel qualitercumque agendo, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. iii.) Ita tamen quod magnanimitas circa hoc reſpicit ſolum rationem magni; aliæ autem virtutes, quæ, ſi ſint perfectæ, magnum operantur, non principaliter dirigunt intentionem ſuam ad magnum, ſed ad id quod eſt proprium unicuique virtuti. Magnitudo autem conſequitur ex quantitate virtutis. Ad magnificentiam vero pertinet non ſolum facere magnum, ſecundum quod *facere* proprie ſumitur, ſed etiam ad magnum faciendum tendere animo. Unde Tullius dicit in ſua Rhetorica (Lib. II. de invent. aliquant. ant. fin.) quod *magnificentia eſt rerum magnarum, & excelſarum cum animi quadam ampla, & ſplendida propoſitione agitatio, atque adminiſtratio*, ut *agitatio* referatur ad interiorem intentionem, *adminiſtratio* autem ad exteriorem executionem. Unde oportet quod ſicut magnanimitas intendit aliquod magnum in omni materia, ita & magnificentia in aliquo opere factibili.

Ad tertium dicendum, quod magnificentia intendit opus magnum facere. Opera autem ab hominibus facta ad aliquem finem ordinantur. Nullus autem finis humanorum operum eſt adeo magnus, ſicut honor Dei: & ideo magnificentia præcipue magnum opus facit in ordine ad honorem Dei. Unde Philoſophus dicit in IV. Ethicor. (cap. ii. ante med.) quod *honorabiles ſumptus ſunt maxime qui pertinent ad divina ſacrificia*: & circa hos maxime ſtudet magnificus. Et ideo magnificentia coniungitur ſanctitati, quia præcipue eius effectus ad religionem, ſive ad ſanctitatem ordinatur.

ARTICULUS III. 664

Utrum materia magnificentiæ ſint ſumptus magni.

Inf. quæſt. clx. *art.* 3. *cor. & quæſt.* clx. *art.* 1. *co. &* 1. 2. *quæſt.* lx. *art.* 5. *co. &* III. *diſt.* xxxiv. *quæſt.* 1. *art.* 2. *& IV. diſt.* vii. *quæſt.* ii. *& diſt.* xvii. *quæſt.* iii. *art.* 2. *quæſt.* 3. *& diſt.* xxxiii. *quæſt.* iii. *art.* 2. *& IV. Ethic. lect.* 6.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod materia magnificentiæ non ſint ſumptus magni. Circa eamdem enim ma-

te-

teriam non ſunt duæ virtutes. Sed circa ſumptus eſt liberalitas, ut ſupra habitum eſt (quæſt. cxvii. art. 2.) Ergo magnificentia non eſt circa ſumptus.

2. Præterea. *Omnis magnificus eſt liberalis*, ut dicit in IV. Ethic. (cap. ii. a princ.) Sed liberalitas eſt magis circa dona quam circa ſumptus. Ergo etiam magnificentia non præcipue eſt circa ſumptus, ſed magis circa dona.

3. Præterea. Ad magnificentiam pertinet aliquod opus exterius facere. Non autem quibuslibet ſumptibus fit aliquod exterius opus, etiamſi ſint ſumptus magni; puta cum aliquis multa expendit in xeniis mittendis. Ergo ſumptus non ſunt propria materia magnificentiæ.

4. Præterea. Magnos ſumptus non poſſunt facere niſi divites. Sed omnes virtutes poſſunt habere etiam pauperes: quia *virtutes non ex neceſſitate indigent exteriori fortuna, ſed ſibiipſis ſufficiunt*, ut Seneca dicit in Lib. I. de ira (cap. ix. & Lib. de vita beata cap. xvi.) Ergo magnificentia non eſt circa magnos ſumptus.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. ii. ante med.) quod *magnificentia non extenditur circa omnes operationes quæ ſunt in pecuniis, ſicut liberalitas, ſed circa ſumptuoſas ſolum, in quibus excellit liberalitatem magnitudine*. Ergo eſt ſolum circa magnos ſumptus.

Reſpondeo dicendum, quod ad magnificentiam, ſicut dictum eſt (art. præc.) pertinet intendere ad aliquod magnum opus faciendum. Ad hoc autem quod aliquod magnum opus convenienter fiat, requiruntur proportionati ſumptus: non enim poſſunt magna opera fieri niſi cum magnis expenſis. Unde ad magnificentiam pertinet magnos ſumptus facere, ad hoc quod opus magnum convenienter fiat. Unde & Philoſophus dicit in IV. Ethic. (loc. cit.) quod *magnificus ab æquali*, ideſt a proportionato, *ſumptu opus faciet magis magnificum*. Sumptus autem eſt quædam pecuniæ emiſſio, a qua poteſt aliquis prohiberi per ſuperfluum amorem pecuniæ. Et ideo materia magnificentiæ poſſunt dici & ipſi ſumptus, quibus utitur magnificus ad opus magnum faciendum, & ipſa pecunia qua utitur ad ſumptus magnos faciendos, & amor pecuniæ, quem moderatur magnificus, ne ſumptus magni impediantur.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. cxxix. art. 2.) virtutes illæ quæ ſunt circa res exteriores, habent aliquam difficultatem ex ipſo genere rei circa quam eſt virtus, & aliam difficultatem ex magnitudine ipſius rei. Et ideo oportet circa pecuniam, & uſum eius eſſe duas virtutes; ſcilicet liberalitatem, quæ reſpicit communiter uſum pecuniæ; & magnificentiam, quæ reſpicit (a) magnum in pecuniæ uſu.

Ad ſecundum dicendum, quod uſus pecuniæ aliter pertinet ad liberalem, & aliter ad magnificum. Ad liberalem enim pertinet, ſecundum quod procedit ex ordinato affectu circa pecunias: & ideo omnis uſus debitus pecuniæ, cuius impedimentum tollit moderatio amoris pecuniæ, pertinet ad liberalitatem, ſcilicet dona, & ſumptus. Sed uſus pecuniæ pertinet ad magnificum in ordine ad aliquod magnum opus, quod faciendum eſt: & talis uſus non poteſt eſſe ſine ſumptu, ſive expenſa.

Ad tertium dicendum, quod magnificus etiam dat dona, vel xenia, ut dicitur in IV. Ethicor. (cap. ii.) non tamen ſub ratione doni, ſed potius ſub ratione ſumptus ordinati ad aliquod opus faciendum; puta ad honorandum aliquem, vel ad faciendum aliquid, unde proveniat honor toti civitati; ſicut cum facit aliquid ad quod tota civitas ſtudet.

Ad quartum dicendum, quod principalis actus virtutis eſt interior electio, quam virtus poteſt habere abſque exteriori fortuna: & ſic etiam pauper poteſt eſſe magnificus. Sed ad exteriores actus virtutum requiruntur bona fortunæ, ſicut quædam inſtrumenta: & ſecundum hoc pauper non poteſt actum magnificentiæ exteriorem exercere in his quæ ſunt magna ſimpliciter, ſed forte in his quæ ſunt magna per comparationem ad aliquod opus; quod etſi in ſe ſit parvum, tamen poteſt magnifice fieri ſecundum proportionem illius generis: nam parvum, & magnum dicuntur relative, ut Philoſophus dicit in Prædicamentis (cap. *Ad aliquid*)

(a) *Ita mſſ. & editi melioris notæ. Al.* magnum pecuniæ uſum.

ARTICULUS IV. 665

Utrum magnificentia ſit pars fortitudinis.

Sup. quæſt. CXXIX. *& locis ibi notatis.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod magnificentia non ſit pars fortitudinis. Magnificentia enim convenit in materia cum liberalitate, ut dictum eſt (art. præc.) Sed liberalitas non eſt pars fortitudinis, ſed iuſtitiæ. Ergo magnificentia non eſt pars fortitudinis.

2. Præterea. Fortitudo eſt circa timores, & audacias. Magnificentia autem in nullo videtur reſpicere timorem, ſed ſolum ſumptus, qui ſunt operationes quædam. Ergo magnificentia magis videtur pertinere ad iuſtitiam, quæ eſt circa operationes, quam ad fortitudinem.

3. Præterea. Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. II. a princ.) quod *magnificus ſcienti aſſimilatur*. Sed ſcientia magis convenit cum prudentia quam cum fortitudine. Ergo magnificentia non debet poni pars fortitudinis.

Sed contra eſt quod Tullius (Lib. II de invent. aliquant. ante fin.) & Macrobius (Lib. I. in ſomn. Scip. cap. VIII. cir. med.) & Andronicus magnificentiam partem fortitudinis ponunt.

Reſpondeo dicendum, quod magnificentia, ſecundum quod eſt ſpecialis virtus, non poteſt poni pars ſubiectiva fortitudinis, quia non convenit cum ea in materia; ſed ponitur pars eius, inquantum adiungitur ei ſicut virtus ſecundaria principali.

Ad hoc autem quod aliqua virtus adiungatur alicui principali, duo requiruntur, ut ſupra dictum eſt (quæſt. lxxx.) quorum unum eſt ut ſecundaria conveniat cum principali; aliud autem eſt ut in aliquo excedatur ab ea. Magnificentia autem convenit cum fortitudine in hoc quod ſicut fortitudo tendit in aliquod arduum, & difficile, ita etiam & magnificentia: unde etiam videtur eſſe in iraſcibili, ſicut & fortitudo. Sed magnificentia deficit a fortitudine in hoc quod illud arduum in quod tendit fortitudo, habet difficultatem propter periculum, quod imminet perſonæ; arduum autem in quod tendit magnificentia, habet difficultatem propter diſpendium rerum, quod eſt multo minus quam periculum perſonæ. Et ideo magnificentia ponitur pars fortitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod iuſtitia reſpicit operationes ſecundum ſe, prout in eis conſideratur ratio debiti; ſed liberalitas, & magnificentia conſiderant operationes ſumptuum, ſecundum quod comparantur ad paſſiones animæ; diverſimode tamen. Nam liberalitas reſpicit ſumptus per comparationem ad amorem, & concupiſcentiam pecuniarum, quæ ſunt paſſiones concupiſcibilis, quibus non impeditur liberalis a dationibus, & ſumptibus faciendis: unde eſt in concupiſcibili. Sed magnificentia reſpicit ſumptus per comparationem ad ſpem, attingendo ad aliquid arduum non ſimpliciter, ſicut magnanimitas, ſed in determinata materia, ſcilicet in ſumptibus: unde magnificentia videtur eſſe in iraſcibili, ſicut & magnanimitas.

Ad ſecundum dicendum, quod magnificentia, etſi non conveniat cum fortitudine in materia, convenit autem cum ea in conditione materiæ, inquantum ſcilicet tendit in aliquid arduum circa ſumptus, ſicut & fortitudo in aliquid arduum circa timores.

Ad tertium dicendum, quod magnificentia ordinat uſum artis ad aliquid magnum, ut dictum eſt (in corp. & art. præc.) Ars autem eſt in ratione. Et ideo ad magnificum pertinet bene uti ratione in attendendo proportionem ſumptus ad opus quod faciendum eſt: & hoc præcipue neceſſarium eſt propter magnitudinem utriuſque: quia niſi diligens conſideratio adhiberetur, immineret periculum magni damni.

QUAESTIO CXXXV.

De parvificentia,

in duos articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de vitiis oppoſitis magnificentiæ: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum parvificentia ſit vitium.
Secundo de vitio ei oppoſito.

ARTICULUS I. 666

Utrum parvificentia ſit vitium.

IV. Eth. lect. 7.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod parvificentia non ſit vitium. Virtus enim ſicut eſt moderativa magnorum, ita etiam eſt moderativa parvorum: unde & liberales, & etiam magni-

gnifici aliqua parva faciunt. Sed magnificentia eſt virtus. Ergo etiam ſimiliter parvificentia magis eſt virtus quam vitium.

2. Præterea. Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. II. ante med.) quod *diligentia ratiocinii eſt parvifica*. Sed diligentia ratiocinii videtur eſſe laudabilis: quia *bonum hominis eſt ſecundum rationem eſſe*, ut Dionyſius dicit in IV. cap. de divin. Nomin. (part. IV. lect. 22.) Ergo parvificentia non eſt vitium.

3. Præterea. Philoſophus dicit in IV. Eth. (cap. II. in fi.) quod *parvificus conſumit pecuniam triſtatus*. Sed hoc pertinet ad avaritiam, ſive ad illiberalitatem. Ergo parvificentia non eſt vitium ab aliis diſtinctum.

Sed contra eſt quod Philoſophus in II. Ethic. (cap. VII.) & in IV. (cap. II. ad fin.) ponit parvificentiam ſpeciale vitium magnificentiæ oppoſitum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. 1. art. 3. & quæſt. XVIII. art. 6.) moralia ſpeciem a fine ſortiuntur, unde & a fine ut pluries nominantur. Ex hoc ergo dicitur aliquis parvificus, quod intendit ad aliquid parvum faciendum. Parvum autem, & magnum, ſecundum Philoſophum in Prædicamentis (cap. *Ad aliquid*) relative dicuntur. Unde cum dicitur, quod parvificus intendit aliquid parvum facere, intelligendum eſt in comparatione ad genus operis quod facit.

In quo quidem parvum, & magnum poteſt attendi dupliciter: uno modo ex parte operis fiendi; alio modo ex parte ſumptus. Magnificus ergo principaliter intendit magnitudinem operis; ſecundario intendit magnitudinem ſumptus, quam non vitat, ut faciat magnum opus. Unde & Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. II. cir. med.) quod *magnificus æquali ſumptu opus faciet magis magnificum*. Parvificus autem e converſo principaliter quidem intendit parvitatem ſumptus: unde & Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. II. ad fi.) quod *intendit qualiter minimum conſumat*. Ex conſequenti autem intendit parvitatem operis, quam ſcilicet non recuſat, dummodo parvum ſumptum faciat: unde Philoſophus dicit ibidem, quod *parvificus maxima conſumens, in parvo*, ſcilicet quod non vult expendere, *bonum perdit*, ſcilicet magnifici operis. Sic ergo patet quod parvificus deficit a proportione, quæ debet eſſe ſecundum rationem inter ſumptus, & opus. Defectus autem ab eo quod eſt ſecundum rationem, cauſat rationem vitii. Unde manifeſtum eſt quod parvificentia vitium eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod virtur moderatur parva ſecundum regulam rationis, a qua deficit parvificus, ut dictum eſt (in corp.) non enim dicitur parvificus qui parva moderatur, ſed qui in moderando magna, vel parva, deficit a regula rationis: & ideo habet vitii rationem.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut Philoſophus dicit in II. Rhetor. (cap. V. circ. med.) *timor facit conſiliativos*: & ideo parvificus diligenter ratiociniis intendit, quia inordinate timet bonorum ſuorum conſumptionem etiam in minimis. Unde hoc non eſt laudabile, ſed vitioſum, & vituperabile: quia non dirigit affectum ſuum ſecundum rationem, ſed potius rationis uſum applicat ad inordinationem ſui affectus.

Ad tertium dicendum, quod ſicut magnificus convenit cum liberali in hoc quod prompte, & delectabiliter pecunias emittit; ita etiam parvificus convenit cum illiberali, ſive avaro in hoc quod cum triſtitia, & tarditate expenſas facit. Differt autem in hoc quod illiberalitas attenditur circa communes ſumptus; parvificentia autem circa magnos ſumptus, quos difficilius eſt facere: & ideo minus vitium eſt parvificentia quam illiberalitas. Unde Philoſophus dicit in IV Ethic. (cap. II. in fin.) quod *quamvis parvificentia, & vitium oppoſitum ſint malitiæ, non tamen opprobria inferunt: quia nec ſunt nocivæ proximo, nec ſunt valde turpes*.

ARTICULUS II. 667

Utrum parvificentiæ aliquod vitium opponatur.

IV. Eth. lect. 7.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod parvificentiæ nullum vitium opponatur. Parvo enim opponitur magnum. Sed magnificentia non eſt vitium, ſed virtus. Ergo parvificentiæ non opponitur vitium.

2. Præterea. Cum parvificentia ſit vitium ex defectu, ut dictum eſt (art. præc.) videtur quod ſi aliquod vitium eſſet parvificentiæ oppoſitum, conſiſteret ſolum in ſuperabundanti conſumptione. Sed illi qui conſumunt multa ubi pau-

ca conſumere oporteret, conſumunt pauca ubi multa oporteret conſumere, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. II. cir. fin.) & ſic habent aliquid de parvificentia. Non ergo eſt aliquod vitium parvificenciæ oppoſitum.

3. Præterea. Moralia ſortiuntur ſpeciem ex fine, ut dictum eſt (art. præc.) Sed illi qui ſuperflue conſumunt, hoc faciunt cauſa oſtentationis divitiarum, ut dicitur in IV. Ethic (loc. cit.) Hoc autem pertinet ad inanem gloriam, quæ opponitur magnanimitati, ut dictum eſt (quæſt. cxxxi. art. 2.) Ergo nullum vitium parvificentiæ opponitur.

Sed contra eſt auctoritas Philoſophi, qui in II. Ethic. (cap. VIII.) & in IV. (cap. II.) ponit magnificentiam medium duorum oppoſitorum vitiorum.

Reſpondeo dicendum, quod parvo opponitur magnum. Parvum autem, & magnum relative dicuntur, ut dictum eſt (art. præc.) Sicut autem contingit ſumptum eſſe parvum per comparationem ad opus; ita etiam contingit ſumptum eſſe magnum in comparatione ad opus, ut ſcilicet excedat proportionem, quæ eſſe debet ſumptus ad opus ſecundum regulam rationis. Unde manifeſtum eſt quod vitio parvificentiæ, quo aliquis deficit a debita proportione expenſarum ad opus, intendens minus expendere quam dignitas operis requirat, opponitur vitium quo aliquis dictam proportionem excedit, ut ſcilicet plus expendat quam ſit operi proportionatum.

Et hoc vitium græce quidem dicitur *βαναυσία* a f,urno dicta, quia videlicet ad modum ignis, qui eſt in furno, omnia conſumit. Vel dicitur *ἀπυροκαλία*, ideſt ſine bono igne, quia ad modum ignis omnia conſumit non propter bonum. Unde latine hoc vitium poteſt nominari *conſumptio*.

Ad primum ergo dicendum, quod magnificentia dicitur eſſe ex eo quod facit magnum opus, non autem ex eo quod in ſumptu excedat proportionem operis. Hoc enim pertinet ad vitium quod opponitur parvificentiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod idem vitium contrariatur virtuti, quæ eſt in medio, & contrario vitio. Sic ergo vitium conſumptionis opponitur parvificentiæ in eo quod excedit in ſumptu operis dignitatem, expendens multa ubi pauca oporteret expendere. Opponitur autem magnificentiæ ex parte operis magni, quod præcipue intendit magnificus, inquantum ſcilicet ubi oportet multa expendere, nihil, aut parum expendit.

Ad tertium dicendum, quod conſumptor ex ipſa ſpecie actus opponitur parvifico, inquantum tranſcendit regulam rationis, a qua parvificus deficit. Nihil tamen prohibet quin hoc ad finem alterius vitii ordinetur, puta inanis gloriæ, vel cuiuſcumque alterius.

QUAESTIO CXXXVI.

De patientia,

in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de patientia: & circa hoc quæruntur quinque.

Primo, utrum patientia ſit virtus.

Secundo, utrum ſit maxima virtutum.

Tertio, utrum poſſit haberi ſine gratia.

Quarto, utrum ſit pars fortitudinis.

Quinto, utrum ſit idem cum longanimitate.

ARTICULUS I. 668

Utrum patientia ſit virtus.

Inf. art. 5. cor. & ſup. quæſt. CXXVIII.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod patientia non ſit virtus. Virtutes enim perfectiſſime ſunt in patria, ut Auguſtinus dicit in XIV. de Trin. (cap. IX.) Sed ibi non eſt patientia: quia nulla ſunt ibi mala toleranda, ſecundum illud Iſa. XLIX. 10. & Apocal. VII. 16. *Non eſurient, neque ſitient, & non percutiet eos æſtus, neque Sol*. Ergo patientia non eſt virtus.

2. Præterea. Nulla virtus in malis poteſt inveniri: quia virtus eſt *quæ bonum facit habentem*. Sed patientia quandoque in malis hominibus invenitur; ſicut patet in avaris, qui multa mala patienter tolerant, ut pecunias congregent, ſecundum illud Eccle. v. 16. *Cunctis diebus vitæ ſuæ comedit in tenebris, & in curis multis, & in ærumna, atque triſtitia*. Ergo patientia non eſt virtus.

3. Præterea. Fructus a virtutibus differunt, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. lxx. art. 1. ad 3.) Sed patientia ponitur inter fructus, ut patet Gal. v. Ergo patientia non eſt virtus.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Lib. de patientia (in princ.) *Virtus*

animi, quæ patientia dicitur, tam magnum Dei donum eſt, ut etiam ipſius qui nobis eam largitur, patientia prædicetur.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt ſupra (quæſt. CXXIII. art. I.) virtutes morales ordinantur ad bonum, inquantum conſervant bonum rationis contra impetus paſſionum. Inter alias autem paſſiones triſtitia efficax eſt ad impediendum bonum rationis, ſecundum illud II. ad Cor. VII. 10. *Sæculi triſtitia mortem operatur*: & Eccli. XXX. 25. *Multos occidit triſtitia, & non eſt utilitas in illa.* Unde neceſſe eſt habere aliquam virtutem per quam bonum rationis conſervetur contra triſtitiam, ne ſcilicet ratio triſtitiæ ſuccumbat. Hoc autem facit patientia. Unde Auguſtinus dicit in Lib. de patientia (cap. II. in princ.) quod *patientia hominis eſt, qua mala æquo animo toleramus*, ideſt ſine perturbatione triſtitiæ, *ne animo iniquo bona deſeramus, per quæ ad meliora perveniamus.* Unde manifeſtum eſt patientiam eſſe virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes morales non remanent ſecundum eumdem actum in patria quem habent in via, ſcilicet per comparationem ad bona præſentis vitæ, quæ non remanebunt in patria; ſed per comparationem ad finem, qui erit in patria: ſicut iuſtitia non erit in patria circa emptiones, & venditiones, & alia quæ pertinenr ad præſentem vitam, ſed in hoc quod eſt ſubditum eſſe Deo. Similiter actus patientiæ in patria non erit in ſuſtinendo aliqua, ſed in fruitione bonorum, in quæ pervenire volebamus patiendo. Unde Auguſtinus dicit in XIV. de civit. Dei (cap. IX. ad fi.) quod *in patria non erit ipſa patientia, quæ neceſſaria non eſt, niſi ubi toleranda ſunt mala; ſed æternum erit id quo per patientiam pervenitur.*

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in Lib. de patientia (cap. II. & cap. V. a med.) *patientes proprie dicuntur qui malunt mala non committendo ferre, quam non ferendo committere. In illis autem qui mala ſuſtinent, ut mala faciant, nec miranda, nec laudanda eſt patientia, quæ nulla eſt; ſed miranda duritia, neganda patientia.*

Ad tertium dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (I. 2. quæſt. XI. art. I.) fructus in ſui ratione importat quamdam delectationem. Sunt autem operationes virtutum delectabiles, ſecundum ſeipſas, ut dicitur in I. Ethic. (cap. VIII. a med.) Conſuetum eſt autem ut nomine virtutis etiam virtutum actus ſignificentur. Et ideo patientia quantum ad habitum ponitur virtus; quantum autem ad delectationem quam habet in actu, ponitur fructus; & præcipue quantum ad hoc quod per patientiam animus præſervatur, ne obruatur triſtitia.

ARTICULUS II. 669

Utrum patientia ſit potiſſima virtutum.

I. 2. *quæſt.* LXVI. *art.* 3. *ad* I.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod patientia ſit potiſſima virtutum. Id enim quod eſt perfectum, eſt potiſſimum in unoquoque genere. Sed *Patientia habet opus perfectum*, ut dicitur Iacobi I. 4. Ergo patientia eſt potiſſima virtutum.

2. Præterea. Omnes virtutes ad bonum animæ ordinantur. Sed hoc præcipue videtur pertinere ad patientiam: dicitur enim Luc. XXI. 19. *In patientia veſtra poſſidebitis animas veſtras.* Ergo patientia eſt maxima vlrtutum.

3. Præterea. Illud quod eſt conſervativum, & cauſa aliorum, videtur potius eſſe. Sed, ſicut Gregorius dicit in quadam homil. (XXXV. in Evang. parum ante med.) *patientia eſt radix, & cuſtos omnium virtutum.* Ergo patientia eſt maxima virtutum.

Sed contra eſt quod non enumeratur inter quatuor virtutes quas Gregorius XXII. Moral. (cap. I.) & Auguſtinus in Lib. de moribus Eccleſiæ (cap. XV.) vocant principales.

Reſpondeo dicendum, quod virtutes ſecundum ſuam rationem ordinantur ad bonum. Eſt enim virtus *quæ facit bonum habentem, & opus eius bonum reddit*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. VI.) Unde oportet quod tanto principalior ſit virtus, & potior, quanto magis, & directius ordinat hominem in bonum. Directius autem ad bonum ordinant hominem virtutes quæ ſunt conſtitutivæ boni, quam illæ quæ ſunt impeditivæ eorum quæ abducunt a bono: & ſicut inter eas quæ ſunt conſtitutivæ boni, tanto aliqua potior eſt, quanto in maiori bono ſtatuit hominem (ſicut fides, ſpes, & caritas quam prudentia, & iuſtitia;) ita & inter illas quæ ſunt impeditivæ retrahentium a bono, tanto aliqua eſt potior, quanto id quod ab ea impeditur, magis a bono retrahit. Plus autem a bono re-

trahunt pericula mortis, circa quæ eſt fortitudo, vel delectationes tactus, circa quas eſt temperantia, quam quævis adverſa, circa quæ eſt patientia.

Et ideo patientia non eſt potiſſima virtutum; ſed deficit non ſolum a virtutibus theologicis, & prudentia, & iuſtitia, quæ directe ſtatuunt hominem in bono; ſed etiam a fortitudine, & temperantia, quæ retrahunt a maioribus impedimentis.

Ad primum ergo dicendum, quod patientia dicitur habere opus perfectum in adverſis tolerandis: ex quibus primo procedit triſtitia, quam moderatur patientia; ſecundo ira, quam moderatur manſuetudo; tertio odium, quod tollit caritas; quarto iniuſtum nocumentum, quod prohibet iuſtitia. Tollere enim principium uniuſcuiuſque eſt perfectius. Nec tamen ſequitur, ſi in hoc patientia eſt perfectior, quod ſit perfectior ſimpliciter.

Ad ſecundum dicendum, quod poſſeſſio importat quietum dominium: & ideo per patientiam dicitur homo ſuam animam poſſidere, inquantum radicitus evellit paſſiones adverſitatum, quibus anima inquietatur.

Ad tertium dicendum, quod patientia dicitur eſſe radix, & cuſtos omnium virtutum, non quaſi directe eas cauſando, & conſervando, ſed ſolum removendo prohibens.

ARTICULUS III. 670

Utrum patientia poſſit haberi ſine gratia.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod patientia poſſit haberi ſine gratia. Illud enim ad quod ratio magis inclinat, magis poteſt implere rationalis creatura. Sed magis eſt rationabile quod aliquis patiatur mala propter bonum quam propter malum: aliqui autem patiuntur mala propter malum ex propria virtute ſine auxilio gratiæ: dicit enim Auguſtinus in Lib. de patientia (cap. III. in princ.) quod *multa in laboribus, & doloribus ſuſtinent homines propter ea quæ vitioſe diligunt*. Ergo multo magis homo poteſt mala ſuſtinere propter bonum, quod eſt vere patientem eſſe, præter auxilium gratiæ.

2. Præterea. Aliqui non exiſtentes in ſtatu gratiæ magis abhorrent mala vitiorum quam corporalia mala: unde quidam Gentilium leguntur multa mala toleraſſe, ne patriam proderent, aut aliquid aliud inhoneſtum committerent. Sed hoc eſt vere patientem eſſe. Ergo videtur quod patientia poſſit haberi abſque auxilio gratiæ.

3. Præterea. Manifeſte apparet quod aliqui propter ſanitatem corporis recuperandam gravia quædam, & amara patiuntur. Salus autem animæ non eſt minus appetibilis quam ſanitas corporis. Ergo pari ratione pro ſalute animæ poteſt aliquis multa mala ſuſtinere, quod eſt vere patientem eſſe, abſque auxilio gratiæ.

Sed contra eſt quod dicitur in Pſal. lxi. 6. *Ab ipſo*, ſcilicet Deo, *patientia mea*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in Lib. de patientia (cap. IV. cir. fin.) *vis deſideriorum facit tolerantiam laborum, & dolorum; & nemo, niſi pro eo quod delectat, ſponte ſuſcipit ferre quod cruciat*. Et huius ratio eſt, quia triſtitiam, & dolorem ſecundum ſe abhorret animus: unde numquam eligeret eam pati propter ſe, ſed ſolum propter finem. Ergo oportet quod illud bonum propter quod aliquis vult pati mala, ſit magis volitum, & amatum, quam illud bonum cuius privatio ingerit dolorem, quem patienter toleramus. Quod autem aliquis præferat bonum gratiæ omnibus naturalibus bonis, ex quorum amiſſione poteſt dolor cauſari, pertinet ad caritatem, quæ diligit Deum ſuper omnia. Unde manifeſtum eſt quod patientia, ſecundum quod eſt virtus, a caritate cauſatur, ſecundum illud I. ad Corinth. XIII. 4. *Caritas patiens eſt*.

Manifeſtum eſt autem quod caritas non poteſt haberi niſi per gratiam, ſecundum illud ad Rom. V. 5. *Caritas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis*. Unde patet quod patientia non poteſt haberi ſine auxilio gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in natura humana, ſi eſſet integra, prævaleret inclinatio rationis; ſed in natura corrupta prævalet inclinatio concupiſcentiæ, quæ in homine dominatur. Et ideo pronior eſt homo ad ſuſtinendum mala (*a*) propter bona in quibus concupiſcentia delectatur præſentialiter, quam to-

(*a*) *Ita editi* [illegible] *omnes Nicolaio poſteriores. Cod. Alcan, aliique, & editiones veteres plures omittunt* propter bona. *Alia habent* pro his in quibus &c.

tolerare mala propter bona futura, quæ ſecundum rationem appetuntur; quod tamen pertinet ad veram patientiam.

Ad ſecundum dicendum, quod bonum politicæ virtutis commenſuratum eſt naturæ humanæ: & ideo abſque auxilio gratiæ gratum facientis poteſt voluntas humana in illud tendere, licet non abſque auxilio gratiæ Dei. Sed bonum gratiæ eſt ſupernaturale: unde in illud non poteſt tendere homo per virtutem ſuæ naturæ. Et ideo non eſt ſimilis ratio.

Ad tertium dicendum, quod tolerantia etiam malorum, quæ quis ſuſtinet propter corporis ſanitatem, procedit ex amore quo homo naturaliter diligit ſuam carnem. Et ideo non eſt ſimilis ratio de patientia, quæ procedit ex amore ſupernaturali.

ARTICULUS IV. 671

Utrum patientia ſit pars fortitudinis.

Sup. quæſt. CXXVIII. *& locis ibi notatis.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod patientia non ſit pars fortitudinis. Idem enim non eſt pars ſui ipſius. Sed patientia videtur idem eſſe fortitudini: quia, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. CXXIII. art. 6.) proprius actus fortitudinis eſt ſuſtinere: & hoc etiam pertinet ad patientiam: dicitur enim in Lib. Sentent. Proſperi (id habet Gregorius hom. XXXV. in Evang. circa med.) quod *patientia conſiſtit in alienis malis tolerandis*. Ergo patientia non eſt pars fortitudinis.

2. Præterea. Fortitudo eſt circa timores, & audacias, ut ſupra habitum eſt (quæſt. CXXIII. art. 3.) & ita eſt in iraſcibili. Sed patientia videtur eſſe circa triſtitias; & ita videtur eſſe in concupiſcibili. Ergo patientia non eſt pars fortitudinis, ſed magis temperantiæ.

3. Præterea. Totum non poteſt eſſe ſine parte. Si ergo patientia ſit pars fortitudinis, fortitudo numquam poſſet eſſe ſine patientia; cum tamen fortis quandoque non toleret patienter mala, ſed etiam aggrediatur eum qui mala facit. Ergo patientia non eſt pars fortitudinis.

Sed contra eſt quod Tullius in ſua Rhetorica (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) ponit eam fortitudinis partem.

Reſpondeo dicendum, quod patientia eſt pars fortitudinis quaſi potentialis, quia adiungitur fortitudini ſicut virtus ſecundaria principali.

Ad patientiam enim pertinet *aliena mala æquanimiter perpeti*, ut Gregorius dicit in quadam homil. (XXXV. in Evang. parum ante med.) In malis autem quæ ab aliis inferuntur, præcipua ſunt, & difficillima ad ſuſtinendum illa quæ pertinent ad pericula mortis, circa quæ eſt fortitudo. Unde patet quod in iſta materia principalitatem tenet fortitudo, quaſi vendicans ſibi id quod principalius eſt in hac materia. Et ideo patientia adiungitur ei ſicut ſecundaria virtus principali.

Ad primum ergo dicendum, quod ad fortitudinem pertinet, non qualiacumque ſuſtinere, ſed illud quod eſt ſumme difficile in ſuſtinendo, ſcilicet ſuſtinere pericula mortis. Ad patientiam autem poteſt pertinere ſuſtinentia quorumcumque malorum.

Ad ſecundum dicendum, quod actus fortitudinis non ſolum conſiſtit in hoc quod aliquis in bono perſiſtat contra timores futurorum periculorum, ſed etiam ut non deficiat propter præſentium triſtitiam, ſive dolorem: & ex hac parte habet affinitatem cum fortitudine patientia. Et tamen fortitudo eſt principaliter circa timores, ad quorum rationem pertinet fugere, quod vitat fortitudo; patientia vero principalius eſt circa triſtitias: nam patiens dicitur aliquis non ex hoc quod non fugit, ſed ex hoc quod laudabiliter ſe habet in patiendo quæ præſentialiter nocent, ut ſcilicet non inordinate ex eis triſtetur. Et ideo fortitudo eſt proprie in iraſcibili, patientia autem in concupiſcibili. Nec hoc impedit quin patientia ſit pars fortitudinis: quia adiunctio virtutis ad virtutem non attenditur ſecundum ſubiectum, ſed ſecundum materiam, vel formam. Nec tamen patientia ponitur pars temperantiæ, quamvis utraque ſit in concupiſcibili: quia temperantia eſt ſolum circa triſtitias quæ opponuntur delectationibus tactus, puta quæ ſunt ex abſtinentia ciborum, vel venereorum; ſed patientia præcipue eſt circa triſtitias quæ ab aliis inferuntur. Et iterum ad temperantiam pertinet refrenare huiuſmodi triſtitias, ſicut & delectationes contrarias. Ad patientiam autem pertinet ut propter huiuſmodi triſtitias, quantæcumque ſint, homo non recedat a bono virtutis.

Ad

Ad tertium dicendum, quod patientia poteſt quantum ad aliquid ſui poni pars integralis fortitudinis: de qua parte obiectio procedit, prout ſcilicet aliquis patienter ſuſtinet mala, quæ pertinent ad pericula mortis. Nec eſt contra rationem patientiæ quod aliquis, quando opus fuerit, inſiliat in eum qui mala facit: quia, ut Chryſoſtomus (alius Auctor) dicit ſuper illud Matth. IV. *Vade Satana* (hom. V. in op. imperf. a med.) *In iniuriis propriis patientem eſſe laudabile eſt; iniurias autem Dei patienter ſuſtinere, nimis eſt impium*: & Auguſtinus dicit in quadam epiſtola ad Marcellinum (CXXXVIII. al. V. ant. med.) quod *præcepta patientiæ non contrariantur bono reipublicæ, pro quo conſervando contra inimicos pugnatur*. Secundum vero quod patientia ſe habet circa quæcumque alia mala, adiungitur fortitudini ut virtus ſecundaria principali.

ARTICULUS V. 672

Utrum patientia ſit idem quod longanimitas.

Sup. quæſt. CXVII. *art.* 5. *ad* 3. *&* 1. 2. *quæſt.* LXX. *art.* 3. *cor. & II. Cor.* VI. *lect.* 2. *princ.*

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod patientia ſit idem quod longanimitas. Dicit enim Auguſtinus in Lib. de patientia (æquival. cap. I.) quod *patientia Dei non prædicatur in hoc quod aliquod malum patiatur, ſed in hoc quod expectat malos, ut convertantur*: unde Eccli. V. 4. dicitur: *Altiſſimus patiens redditor eſt*. Ergo videtur quod patientia ſit idem quod longanimitas.

2. Præterea. Idem non eſt oppoſitum duobus. Sed impatientia opponitur longanimitati, per quam aliquis moram expectat: dicitur enim aliquis impatiens moræ, ſicut aliorum malorum. Ergo videtur quod patientia ſit idem longanimitati.

3. Præterea. Sicut tempus eſt quædam circumſtantia malorum quæ ſuſtinentur, ita etiam locus. Sed ex parte loci non ſumitur aliqua virtus, quæ diſtinguatur a patientia. Ergo ſimiliter nec longanimitas, quæ ſumitur ex parte temporis, inquantum ſcilicet aliquis diu expectat, diſtinguitur a patientia.

4. Sed contra eſt quod ſuper illud ad Rom. II. *An divitias bonitatis eius, & patientiæ, & longanimitatis contemnis?* dicit Gloſſa (Orig. Lib. II. coment. in hanc epiſt. cap. II. parum a princ.) „Videtur longanimitas a patientia differre: quia qui infirmitate magis quam propoſito delinquunt, ſuſtentari per longanimitatem dicuntur; qui vero pertinaci mente exultant in delictis ſuis, ferri patienter dicendi ſunt.“

Reſpondeo dicendum, quod ſicut magnanimitas dicitur per quam habet aliquis animum tendendi in magna; ita etiam longanimitas dicitur per quam aliquis habet animum tendendi in aliquid quod in longinquum diſtat. Et ideo ſicut magnanimitas magis reſpicit ſpem tendentem in bonum, quam audaciam, vel timorem, ſive triſtitiam, quæ reſpiciunt malum; ita etiam longanimitas. Unde longanimitas maiorem convenientiam videtur habere cum magnanimitate quam cum patientia.

Poteſt tamen convenire cum patientia duplici ratione. Primo quidem quia patientia, ſicut & fortitudo, ſuſtinet aliqua mala propter aliquod bonum: quod ſi ex propinquo expectetur, facilius eſt ſuſtinere; (a) ſi autem in longinquum differatur illud bonum, mala autem oporteat in præſenti ſuſtinere, difficilius eſt. Secundo quia hoc ipſum quod eſt differri bonum ſperatum, natum eſt cauſare triſtitiam, ſecundum illud Proverb. XIII. 12. *Spes, quæ differtur, affligit animam*. Unde & in ſuſtinendo huiuſmodi afflictionem poteſt eſſe patientia, ſicut & in ſuſtinendo quaſcumque alias triſtitias. Sic ergo ſecundum quod ſub eadem ratione mali contriſtantis poteſt comprehendi & dilatio boni ſperati, quæ pertinet ad longanimitatem, & labor, quem homo ſuſtinet in continuata executione boni operis, quod pertinet ad conſtantiam; tam longanimitas, quam etiam conſtantia ſub patientia comprehenduntur.

Unde & Tullius (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) definiens patientiam dicit, quod *patientia eſt honeſtatis, ac utilitatis cauſa, voluntaria ac diuturna perpeſſio rerum arduarum, ac difficilium*. Quod dicit *arduarum*, pertinet ad conſtantiam in bono; quod dicit *difficilium*, pertinet ad gravitatem mali, quam proprie reſpicit patientia; quod vero addit, *diuturna*, ſive *diutina*, pertinet ad longa-

(a) *Ita communiter. Edit. Rom.* Si autem in longinquum differatur, difficilis eſt expectatio. Mala autem in præſenti ſuſtinere difficilius eſt.

ganimitatem, ſecundum quod convenit cum patientia.

Et per hoc patet reſponſio ad primum, & ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod eſt longinquum loco, quamvis ſit remotum a nobis, non tamen eſt ſimpliciter remotum a natura rerum, ſicut id quod eſt longinquum tempore: & ideo non eſt ſimilis ratio. Et præterea quod eſt longinquum loco, non affert difficultatem niſi ratione temporis: quia quod eſt longinquum loco a nobis, tardius tempore ad nos poteſt pervenire.

Quartum concedimus. Tamen conſideranda eſt ratio illius differentiæ, quam Gloſſa aſſignat: quia in his qui ex infirmitate peccant, hoc ſolum videtur importabile quod diu perſeverant in malo: & ideo dicitur, quod ex longanimitate ſupportantur. Sed hoc ipſum quod aliquis ex ſuperbia peccat, importabile videtur: & ideo per patientiam dicuntur ſuſtineri illi qui ex ſuperbia peccant.

QUAESTIO CXXXVII.

De perſeverantia,

in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de perſeverantia, & vitiis oppoſitis.

Circa perſeverantiam autem quæruntur quatuor.

Primo, utrum perſeverantia ſit virtus.

Secundo, utrum ſit pars fortitudinis.

Tertio, quomodo ſe habeat ad conſtantiam.

Quarto, utrum indigeat auxilio gratiæ.

ARTICULUS I. 673

Utrum perſeverantia ſit virtus.

Inf. art. 2. *cor. & ad* 1. *&* 2. *& quæſt.* CXXXVIII. *art.* 1. *cor. &* III. *diſt.* XXXIII. *quæſt.* III. *art.* 3. *quæſt.* 1. *ad* 4. *& quæſt.* 4. *ad* 1.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod perſeverantia non ſit virtus. Quia, ut Philoſophus dicit in VII. Eth. (cap. VII. circ. med.) continentia eſt potior quam perſeverantia. Sed continentia non eſt virtus, ut dicitur in IV. Ethic. (in fin.) Ergo perſeverantia non eſt virtus

2. Præterea. *Virtus eſt qua recte vivitur*, ſecundum Auguſtinum in Lib. II. de lib. arb. (cap. XIX. a princ.) Sed, ſicut ipſe dicit in Lib. de perſeverantia (cap. I.) *nullus poteſt dici perſeverantiam habere, quamdiu vivit, niſi perſeveret uſque ad mortem*. Ergo perſeverantia non eſt virtus.

3. Præterea. Immobiliter perſiſtere in opere virtutis requiritur ad omnem virtutem, ut patet in II. Ethic. (cap. IV.) Sed hoc pertinet ad rationem perſeverantiæ: dicit enim Tullius in ſua Rhet. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) quod *perſeverantia eſt in ratione bene conſiderata ſtabilis, & perpetua permanſio*. Ergo perſeverantia non eſt ſpecialis virtus, ſed conditio omnis virtutis.

Sed contra eſt quod Andronicus dicit, quod *perſeverantia eſt habitus eorum quibus immanendum eſt, & non immanendum, & neutrorum*. Sed habitus ordinans nos ad bene faciendum aliquid, vel omittendum, eſt virtus. Ergo perſeverantia eſt virtus.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum Philoſophum in II. Ethic. (cap. III. in fin.) *virtus eſt circa difficile, & bonum*: & ideo ubi occurrit ſpecialis ratio difficultatis, vel boni, ibi eſt ſpecialis virtus. Opus autem virtutis poteſt habere bonitatem, & difficultatem ex duobus: uno quidem modo ex ipſa ſpecie actus, quæ accipitur ſecundum rationem proprii objecti; alio modo ex ipſa diuturnitate temporis: nam hoc ipſum quod eſt diu inſiſtere alicui difficili, ſpecialem difficultatem habet. Et ideo diu perſiſtere in aliquo bono uſque ad conſummationem pertinet ad ſpecialem virtutem.

Sicut ergo temperantia, & fortitudo ſunt ſpeciales virtutes, eo quod altera earum moderatur delectationes tactûs (quod de ſe difficultatem habet) altera autem moderatur timores, & audacias circa pericula mortis (quod etiam ſecundum ſe difficile eſt) ita etiam perſeverantia eſt quædam ſpecialis virtus, ad quam pertinet in his, vel in aliis virtuoſis operibus diuturnitatem ſuſtinere, prout neceſſe eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus accipit ibi perſeverantiam, ſecundum quod aliquis perſeverat in his in quibus difficillimum eſt diu ſuſtinere. Non eſt autem difficile diu ſuſtinere bona, ſed mala. Mala autem quæ ſunt pericula mortis, ut plurimum non diu ſuſtinentur, quia ut frequentius cito trans-

tranſeunt: unde reſpectu illorum non eſt præcipua laus perſeverantiæ. Inter alia autem mala præcipua ſunt illa quæ opponuntur delectationibus tactus: quia huiuſmodi mala attenduntur circa neceſſaria vitæ, puta circa defectum ciborum, & aliorum huiuſmodi, quæ quandoque imminent diu ſuſtinenda. Non eſt autem difficile hæc diu ſuſtinere illi qui circa hoc non multum triſtatur, nec in oppoſitis bonis multum delectatur; ſicut patet in temperato, in quo huiuſmodi paſſiones non ſunt vehementes. Sed maxime hoc difficile eſt in eo qui circa hoc vehementer afficitur, utpote non habens perfectam virtutem modificantem has paſſiones. Et ideo ſi accipiatur hoc modo perſeverantia, non eſt virtus perfecta, ſed eſt quoddam imperfectum in genere virtutis. Si autem accipiamus perſeverantiam, ſecundum quod aliquis in quocumque bono difficili diu perſiſtit, hoc poteſt convenire etiam habenti perfectam virtutem: cui etiamſi perſiſtere ſit minus difficile, perſiſtit tamen in bono magis perfecto. Unde talis perſeverantia poteſt eſſe virtus: quia perfectio virtutis magis attenditur ſecundum rationem boni quam ſecundum rationem difficilis.

Ad ſecundum dicendum, quod eodem nomine quandoque nominatur & virtus, & actus virtutis, ſicut Auguſtinus dicit ſuper Ioan. (tract. lxxix. paulo a princ.) *Fides eſt credere quod non vides*. Poteſt tamen contingere quod aliquis habeat habitum virtutis, qui tamen non exercet actum; ſicut aliquis pauper habet habitum magnificentiæ, cum tamen actum non exerceat. Quandoque vero aliquis habens habitum, incipit quidem exercere actum, ſed non perficit; puta ſi ædificator incipiat ædificare, & non compleat domum. Sic ergo dicendum eſt, quod nomen perſeverantiæ quandoque ſumitur pro habitu, quo quis eligit perſeverare, quandoque autem pro actu, quo quis perſeverat: & quandoque quidem habens habitum perſeverantiæ eligit quidem perſeverare, & incipit exequi aliquamdiu perſiſtendo, non tamen complet actum, quia non perſiſtit uſque ad finem. Eſt autem duplex finis: unus quidem qui eſt finis operis; alius autem qui eſt finis humanæ vitæ. Per ſe autem ad perſeverantiam pertinet ut aliquis perſeveret uſque ad terminum virtuoſi operis; ſicut quod miles perſeveret uſque ad finem certaminis, & magnificus uſque ad conſummationem operis. Sunt autem quædam virtutes quarum actus per totam vitam debent durare, ſicut fidei, ſpei, & caritatis, quia reſpiciunt ultimum finem totius vitæ humanæ. Et ideo reſpectu harum virtutum, quæ ſunt principales, non conſummatur actus perſeverantiæ uſque ad finem vitæ. Et ſecundum hoc Auguſtinus accipit perſeverantiam pro actu perſeverantiæ conſummato.

Ad tertium dicendum, quod immobiliter perſiſtere virtuti poteſt convenire dupliciter. Uno modo ex propria intentione finis: & ſic diu perſiſtere uſque ad finem in bono, pertinet ad ſpecialem virtutem, quæ dicitur perſeverantia, quæ hoc intendit ſicut ſpecialem finem. Alio modo ex comparatione habitus ad ſubiectum: & ſic immobiliter perſiſtere conſequitur quamlibet virtutem, inquantum eſt *qualitas difficile mobilis*.

ARTICULUS II. 674

Utrum perſeverantia ſit pars fortitudinis.

Sup. quæſt. CXXVIII. *&* III. *diſt.* XXXIII. *quæſt.* III. *art.* 3. *quæſt.* 1. 2. *&* 4. *cor.*

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quod perſeverantia non ſit pars fortitudinis. Quia, ut Philoſophus dicit in VII. Eth. (cap. VII. a princ.) *perſeverantia eſt circa triſtitias tactus*. Sed huiuſmodi pertinent ad temperantiam. Ergo perſeverantia magis eſt pars temperantiæ quam fortitudinis.

2. Præterea. Omnis pars virtutis moralis eſt circa aliquas paſſiones quas virtûs moralis moderatur. Sed perſeverantia non importat moderantiam paſſionum; quia quanto vehementiores fuerint paſſiones, tanto aliquis ſecundum rationem perſeverans laudabilior videtur. Ergo videtur quod perſeverantia non ſit pars alicuius virtutis moralis, ſed magis prudentiæ, quæ perficit rationem.

3. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de perſeverantia (cap. I.) quod perſeverantiam nullus poteſt amittere; alias autem virtutes poteſt homo amittere. Ergo perſeverantia eſt potior omnibus aliis virtutibus. Sed virtus principalis eſt potior quam eius pars. Ergo perſeverantia non eſt pars alicuius virtutis, ſed magis ipſa eſt virtus principalis.

Sed contra eſt quod Tullius (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) ponit perſeverantiam partem fortitudinis.

Reſ-

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. cxxiii. art. ii. & 1. 2. quæſt. lxi. art. 3. & 4.) virtus principalis eſt cui principaliter adſcribitur aliquid quod pertinet ad laudem virtutis, inquantum ſcilicet exercet illud circa propriam materiam, in qua difficillimum, & optimum eſt illud obſervare.

Et ſecundum doc dictum eſt (quæſt. cxxiii. art. ii.) quod fortitudo eſt principalis virtus, quia firmitatem ſervat in his in quibus difficillimum eſt firmiter perſiſtere, ſcilicet in periculis mortis. Et ideo neceſſe eſt quod fortitudini adiungatur, ſicut ſecundaria virtus principali, omnis illa virtus cuius laus conſiſtit in ſuſtinendo firmiter aliquod difficile. Suſtinere autem difficultatem quæ provenit ex diuturnitate boni operis, dat laudem perſeverantiæ: nec hoc eſt ita difficile ſicut ſuſtinere pericula mortis. Et ideo perſeverantia adiungitur fortitudini ſicut virtus ſecundaria principali.

Ad primum ergo dicendum, quod annexio ſecundariæ virtutis ad principalem non ſolum attenditur ſecundum materiam, ſed magis ſecundum modum: quia forma in unoquoque potior eſt quam materia. Unde licet perſeverantia magis videatur convenire in materia cum temperantia quam cum fortitudine; tamen in modo magis convenit cum fortitudine, inquantum firmitatem ſervat contra difficultatem diuturnitatis.

Ad ſecundum dicendum, quod illa perſeverantia de qua loquitur Philoſophus (Lib. VII. Ethic. cap. iv. & vii.) non moderatur aliquas paſſiones, ſed conſiſtit ſolum in quadam firmitate rationis, & voluntatis. Sed perſeverantia, ſecundum quod ponitur virtus, moderatur aliquas paſſiones, ſcilicet timorem fatigationis, aut defectus propter diuturnitatem. Unde hæc virtus eſt in iraſcibili, ſicut fortitudo.

Ad tertium dicendum, quod Auguſtinus ibi loquitur de perſeverantia, non ſecundum quod nominat habitum virtutis, ſed ſecundum quod nominat actum virtutis continuatum uſque in finem, ſecundum illud Matth. xxiv. 13. *Qui perſeveraverit uſque in finem, hic ſalvus erit*. Et ideo contra rationem perſeverantiæ ſic acceptæ eſſet quod amitteretur, quia iam non duraret uſque in finem.

ARTICULUS III. 675

Utrum conſtantia pertineat ad perſeverantiam.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod conſtantia non pertineat ad perſeverantiam. Conſtantia enim pertinet ad patientiam, ut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 5.) Sed patientia differt a perſeverantia. Ergo conſtantia non pertinet ad perſeverantiam.

2. Præterea. *Virtus eſt circa difficile, & bonum*. Sed in parvis operibus conſtantem eſſe non videtur eſſe difficile, ſed ſolum in operibus magnis, quæ pertinent ad magnificentiam. Ergo conſtantia magis pertinet ad magnificentiam quam ad perſeverantiam.

3. Præterea. Si ad perſeverantiam pertineret conſtantia, in nullo videretur a perſeverantia differre, quia utrumque immobilitatem quamdam importat. Differunt autem: nam Macrobius (Lib. I. in ſomn. Scip. cap. viii. cir. med.) condividit conſtantiam firmitati, per quam intelligitur perſeverantia, ut ſupra dictum eſt (quæſt. cxxviii. ad vi.) Ergo conſtantia non pertinet ad perſeverantiam.

Sed contra eſt quod aliquis dicitur eſſe conſtans ex eo quod in aliquo ſtat. Sed immanere aliquibus pertinet ad perſeverantiam, ut patet ex definitione quam Andronicus ponit. Ergo conſtantia pertinet ad perſeverantiam.

Reſpondeo dicendum, quod perſeverantia, & conſtantia conveniunt quidem in fine, quia ad utrumque pertinet firmiter perſiſtere in aliquo bono; differunt autem ſecundum ea quæ difficultatem afferunt ad perſiſtendum in bono: nam virtus perſeverantiæ proprie facit firmiter perſiſtere hominem in bono contra difficultatem quæ provenit ex ipſa diuturnitate actus; conſtantia autem facit firmiter perſiſtere in bono contra difficultatem quæ provenit ex quibuſcumque aliis exterioribus impedimentis.

Et ideo principalior pars fortitudinis eſt perſeverantia quam conſtantia: quia difficultas quæ eſt ex diuturnitate actus, eſt eſſentialior actui virtutis, quam illa quæ eſt ex exterioribus impedimentis.

Ad primum ergo dicendum, quod exteriora impedimenta perſiſtendi in bono præcipue ſunt illa quæ triſtitiam inferunt. Circa triſtitiam autem eſt patientia, ut dictum eſt (quæſt. præc. art. 1.)

Et

Et ideo conſtantia ſecundum finem convenit cum perſeverantia; ſecundum autem ea quæ difficultatem inferunt, convenit cum patientia. Finis autem potior eſt: & ideo conſtantia magis pertinet ad perſeverantiam quam ad patientiam.

Ad ſecundum dicendum, quod in magnis operibus perſiſtere difficilius eſt; ſed in parvis, vel in mediocribus diu perſiſtere habet difficultatem, etſi non ex magnitudine actus, quam reſpicit magnificentia, ſaltem ex ipſa diuturnitate, quam reſpicit perſeverantia. Et ideo conſtantia poteſt ad utrumque pertinere.

Ad tertium dicendum, quod conſtantia pertinet quidem ad perſeverantiam, inquantum convenit cum ea; non tamen eſt idem ei, inquantum differt ab ea, ut dictum eſt (in corp.)

ARTICULUS IV. 676

Utrum perſeverantia indigeat auxilio gratiæ.

1. 2. *quæſt.* CIX. *art.* 9. & 10. & *quæſt.* CXIV. *art.* 2. *cor.* & II. *diſt.* XX. *in expoſ.* & *ad* 2. & III. *cont. cap.* CXXV. & *vir. quæſt.* XXIV. *art.* 5. *ad* 3. & *Pſal.* XXXI. & *Ioan.* I. *lect.* 2. *princ.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod perſeverantia non indigeat auxilio gratiæ. Perſeverantia enim eſt quædam virtus, ut dictum eſt (art. 1. hu. quæſt.) Sed virtus, ut Tullius dicit in ſua Rethor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) agit in modum naturæ. Ergo ſola inclinatio virtutis ſufficit ad perſeverandum. Non ergo ad hoc requiritur aliquod auxilium gratiæ.

2. Præterea. Donum gratiæ Chriſti eſt maius quam nocumentum quod Adam intulit, ut patet ad Rom. V. Sed ante peccatum *ſic conditus fuit homo, ut poſſet perſeverare per id quod acceperat*, ſicut Auguſtinus dicit in Lib. de corrept. & gratia (cap. XI. in med.) Ergo multo magis per gratiam Chriſti reparatus poteſt perſeverare abſque auxilio novæ gratiæ.

3. Præterea. Opera peccati quandoque ſunt difficiliora quam opera virtutis: unde ex perſona impiorum dicitur Sap. V. 7. *Ambulavimus vias difficiles*. Sed aliqui perſeverant in operibus peccati abſque alterius auxilio. Ergo etiam in operibus virtutum poteſt homo perſeverare abſque auxilio gratiæ.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Lib. de perſeverantia (cap. I. in prin.) *Aſſerimus donum Dei eſſe perſeverantiam, qua uſque ad finem perſeveratur in Chriſto.*

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex dictis patet (art. 1. hu. quæſt. ad 2. & art. 2. ad 3.) perſeverantia dupliciter dicitur. Uno modo pro ipſo habitu perſeverantiæ, ſecundum quod eſt virtus: & hoc modo indiget dono habitualis gratiæ, ſicut & ceteræ virtutes infuſæ.

Alio modo poteſt accipi pro actu perſerantiæ durante uſque ad mortem: & ſecundum hoc indiget non ſolum gratia habituali, ſed etiam gratuito Dei auxilio conſervantis hominem in bono uſque ad finem vitæ, ſicut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. CIX. art. 10.) cum de gratia ageretur.

Quia cum liberum arbitrium de ſe ſit vertibile, & hoc ei non tollatur per habitualem gratiam præſentis vitæ, non ſubeſt poteſtati liberi arbitrii etiam per gratiam reparati, ut ſe immobiliter in bono ſtatuat, licet ſit in poteſtate eius quod hoc eligat: plerumque enim cadit in noſtram poteſtatem electio, ſed non executio.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus perſeverantiæ, quantum eſt de ſe, inclinat ad perſeverandum; quia tamen habitus eſt, quo quis utitur cum voluerit, non eſt neceſſarium quod habens habitum virtutis immobiliter utatur eo uſque ad mortem.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in Lib. de corrept. & gratia (cap. XI. in med.) *primo homini datum eſt non ut perſeveraret, ſed ut perſeverare poſſet per liberum arbitrium: quia nulla corruptio tunc erat in humana natura, quæ perſeverandi difficultatem præberet. Sed nunc prædeſtinatis per gratiam Chriſti non ſolum datur ut perſeverare poſſint, ſed ut perſeverent. Unde primus homo nullo terrente, contra Dei terrentis imperium libero uſus arbitrio, non ſtetit in tanta felicitate cum tanta non peccandi facilitate; iſti autem, ſæviente mundo ne ſtarent, ſteterunt in fide.*

Ad tertium dicendum, quod homo per ſe poteſt cadere in peccatum; ſed non poteſt per ſe reſurgere a peccato ſine auxilio gratiæ. Et ideo ex hoc ipſo quod homo cadit in peccatum, quantum de ſe eſt, facit ſe in peccato perſeverantem, niſi gratia Dei liberetur; non autem ex hoc quod facit bonum, facit ſe perſeveran-

rantem in bono, quia de ſe potens eſt peccare; & ideo ad hoc indiget auxilio gratiæ.

QUAESTIO CXXXVIII.

De vitiis oppoſitis perſeverantiæ, in duos articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de vitiis oppoſitis perſeverantiæ: & circa hoc quæruntur duo.
Primo de mollitie.
Secundo de pertinacia.

ARTICULUS I. 677

Utrum mollities opponatur perſeverantiæ.
Inf. art. 2. cor.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod mollities non opponatur perſeverantiæ. Quia ſuper illud I. ad Cor. VI. *Neque adulteri, neque molles, neque maſculorum concubitores*, Gloſſa (interl.) exponit: „ *Molles*, ideſt pathici, hoc „ eſt muliebria patientes. “ Sed hoc opponitur caſtitati. Ergo mollities non eſt vitium oppoſitum perſeverantiæ.

2. Præterea. Philoſophus dicit in VII. Ethic. (cap. VII. ante med.) quod *delicia mollities quædam eſt*. Sed eſſe delicioſum videtur pertinere ad intemperantiam. Ergo mollities non opponitur perſeverantiæ, ſed magis temperantiæ.

3. Præterea. Philoſophus ibidem dicit, quod *luſivus eſt mollis*. Sed eſſe immoderate luſivum opponitur eutrapeliæ, quæ eſt virtus circa delectationes ludorum, ut dicitur in IV. Ethic. (cap. VIII.) Ergo mollities non opponitur perſeverantiæ.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in VII. Ethic. (cap. VII. cir. med.) quod *molli opponitur perſeverativus*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 1. & 2.) laus perſeverantiæ in hoc conſiſtit quod aliquis non recedit a bono propter diuturnam tolerantiam difficilium, & laborioſorum: cui directe videtur opponi quod aliquis de facili recedat a bono propter aliqua difficilia, quæ ſuſtinere non poteſt: & hoc pertinet ad rationem mollitiei: nam *molle* dicitur quod facile cedit tangenti.

Non autem iudicatur aliquid molle ex hoc quod cedit fortiter impellenti: nam & parietes cedunt machinæ percutienti. Et ideo non reputatur aliquis mollis, ſi cedat aliquibus valde graviter impellentibus. Unde Philoſophus dicit in VII. Ethicor. (cap. VII. a med.) quod *ſi quis a fortibus, & ſuperexcellentibus delectationibus vincitur, vel triſtitiis; non eſt admirabile, ſed condonabile, ſi contra tendat*. Manifeſtum eſt autem quod gravius impellit metus periculorum quam cupiditas delectationum. Unde Tullius dicit in I. de offic. (in tit. *Vera magnanim. in duobus ſita eſt*:) *Non eſt conſentaneum, qui metu non frangatur, eum frangi cupiditate, nec qui invictum ſe a labore præſtiterit, vinci a voluptate*. Ipſa etiam voluptas fortius movet attrahendo, quam triſtitia de carentia voluptatis retrahendo: quia carentia voluptatis eſt purus defectus. Et ideo ſecundum Philoſophum (loc. ſup. cit.) proprie mollis dicitur qui recedit a bono propter triſtitias cauſatas ex defectu delectationum, quaſi cedens debili moventi.

Ad primum ergo dicendum, quod prædicta mollities cauſatur dupliciter: uno modo ex conſuetudine: cum enim aliquis conſuetus eſt voluptatibus frui, difficilius poteſt earum abſentiam ſuſtinere: alio modo ex naturali diſpoſitione, quia videlicet habet animum minus conſtantem propter fragilitatem complexionis. Et hoc modo comparantur feminæ ad maſculos, ut Philoſophus dicit in VII. Ethic. (loc. ſup. cit.) Et ideo illi qui muliebria patiuntur, *molles* dicuntur, quaſi muliebres effecti.

Ad ſecundum dicendum, quod voluptati corporali opponitur labor: & ideo res laborioſæ tantum impediunt voluptates. Delicioſi autem dicuntur qui non poſſunt ſuſtinere aliquos labores, nec aliquid quod voluptatem diminuat. Unde dicitur Deuter. XXVIII. 56. *Tenera mulier, & delicata, quæ ſuper terram ingredi non valebat, nec pedis veſtigium figere propter mollitiem*. Et ideo delicia mollities quædam eſt. Sed mollities proprie reſpicit defectum delectationum; deliciæ autem cauſam impeditivam delectationis, puta laborem, vel aliquid huiuſmodi.

Ad tertium dicendum, quod in ludo duo eſt conſiderare. Uno quidem modo delectationem: & ſic inordinate luſivus opponitur eutrapeliæ. Alio modo in ludo conſideratur quædam remiſſio, ſive quies, quæ opponitur labori. Et ideo ſicut non poſſe ſuſtinere laborioſa pertinet ad mollitiem, ita etiam nimis appetere remiſſionem ludi, vel quamcumque aliam quietem.

AR-

ARTICULUS II. 678

Utrum pertinacia opponatur perſeverantiæ.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod pertinacia non opponatur perſeverantiæ. Dicit enim Gregorius XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) quod *pertinacia oritur ex inani gloria*. Sed inanis gloria non opponitur perſeverantiæ, ſed magis magnanimitati, ut ſupra dictum eſt (quæſt. CXXXII. art. 2.) Ergo pertinacia non opponitur perſeverantiæ.

2. Præterea. Si opponitur perſeverantiæ, aut opponitur ei per exceſſum, aut per defectum: Sed non opponitur ei per exceſſum, quia etiam pertinax cedit alicui delectationi, & triſtitiæ: quia, ut dicit Philoſophus in VII. Ethicor. (cap. IX. ante med.) *gaudent vincentes, & triſtantur, ſi ſententiæ eorum infirmæ appareant*. Si autem per defectum, erit idem quod mollities: quod patet eſſe falſum. Nullo ergo modo pertinacia opponitur perſeverantiæ.

3. Præterea. Sicut perſeverans perſiſtit in bono contra triſtitias; ita continens, & temperatus contra delectationes, & fortes contra timores, & manſuetus contra iras. Sed pertinax dicitur aliquis ex eo quod nimis in aliquo perſiſtit. Ergo pertinacia non magis opponitur perſeverantiæ quam aliis virtutibus.

Sed contra eſt quod Tullius dicit in ſua Rethor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) quod ita ſe habet pertinacia ad perſeverantiam, ſicut ſuperſtitio ad religionem. Sed ſuperſtitio opponitur religioni, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XCII. art. 1.) Ergo & pertinacia perſeverantiæ.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Iſidorus dicit in Lib. X. Etymol. (ad lit. P.) *pertinax dicitur aliquis qui eſt (a) impudenter tenens, quaſi omnino tenax*: & hic idem dicitur *pervicax*, eo quod *in propoſito ſuo ad victoriam perſeverat: antiqui enim dicebant viciam, quam nos victoriam*. Et hos Philoſophus vocat in VII. Ethic. (cap. IX.) ἰσχυρογνώμονες iſchyrognomones, ideſt fortis ſententiæ, vel ἰδιογνώμονες idiognomones, ideſt propriæ ſententiæ, quia ſcilicet perſeverant in propria ſententia plus quam oportet; mollis autem minus quam oportet; perſeverans autem ſecundum quod oportet.

Unde patet quod perſeverantia laudatur, ſicut in medio exiſtens; pertinax autem vituperatur ſecundum exceſſum medii; mollis autem ſecundum defectum.

Ad primum ergo dicendum, quod ideo aliquis nimis perſiſtit in propria ſententia, quia per hoc vult ſuam excellentiam manifeſtare: & ideo oritur ex inani gloria ſicut ex cauſa. Dictum eſt autem ſupra (quæſt. CXXVII. art. 2. ad 1. & quæſt. CXXXIII. art. 2.) quod oppoſitio vitiorum ad virtutes non attenditur ſecundum cauſam, ſed ſecundum propriam ſpeciem.

Ad ſecundum dicendum, quod pertinax excedit quidem in hoc quod inordinate perſiſtit in aliquo contra multas difficultates; habet tamen aliquam delectationem in fine, ſicut & fortis, & etiam perſeverans. Quia tamen illa delectatio eſt vitioſa, ex eo quod nimis appetit eam, & contrariam triſtitiam fugit, aſſimilatur incontinenti, vel molli.

Ad tertium dicendum, quod etſi aliæ virtutes perſiſtant contra impetus paſſionum, non tamen proprie laus earum eſt ex perſiſtendo, ſicut laus perſeverantiæ. Laus vero continentiæ magis videtur ex vincendo delectationes. Et ideo pertinacia directe opponitur perſeverantiæ.

QUAESTIO CXXXIX.

De dono fortitudinis,

in duos articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de dono quod reſpondet fortitudini, quod eſt fortitudinis donum: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum fortitudo ſit donum.

Secundo, quid reſpondeat ei in beatitudinibus, & fructibus.

ARTICULUS I. 679

Utrum fortitudo ſit donum.

III. diſt. XXXIV. *quæſt.* IV. *art.* 2. *cor:* & *quæſt.* III. *art.* 1. *quæſt.* 1.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod fortitudo non ſit donum. Virtutes enim a donis differunt. Sed fortitudo

(a) *Ita optime cod. Alcan. iuxta votum Garcia, qui locum depravatum deprehendit. Nicolaius* impudenter tenax, & quaſi omnino tenens &c. *Edit. Rom.* quaſi omnia tenens: & hic idem dicitur pertinax, *Edit. Patav.* & quaſi ad omnia tenax &c.

tudo eſt virtus. Ergo non debet poni donum.

2. Præterea. Actus donorum manent in patria, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. lxvii. art. 6.) Sed actus fortitudinis non manet in patria: dicit enim Gregorius in I. Moral. (cap. xv. ante med.) quod *fortitudo dat fiduciam trepidanti contra adverſa*; quæ nulla erunt in patria. Ergo fortitudo non eſt donum.

3. Præterea. Auguſtinus dicit in II. de doct. chriſt. (cap. vii. in med.) quod *fortitudinis eſt ab omni tranſeuntium mortifera iucunditate ſeipſum ſequeſtrare*. Sed circa noxias iucunditates, ſeu delectationes magis conſiſtit temperantia quam fortitudo. Ergo videtur quod fortitudo non ſit donum reſpondens virtuti fortitudinis.

Sed contra eſt quod Iſa. xi. fortitudo inter alia dona Spiritus ſancti computatur.

Reſpondeo dicendum, quod fortitudo importat quamdam animi firmitatem, ut ſupra dictum eſt (quæſt. cxxiii. art. 2. & 1. 2. quæſt. lxi. art. 3.) Et hæc quidem firmitas animi requiritur & in bonis faciendis, & in malis perferendis, & præcipue in arduis bonis, vel malis. Homo autem ſecundum proprium, & connaturalem ſibi modum hanc firmitatem in utroque poteſt habere, ut non deficiat a bono propter difficultatem vel alicuius ardui operis implendi, vel alicuius gravis mali perferendi: & ſecundum hoc fortitudo ponitur virtus ſpecialis, vel generalis, ut ſupra dictum eſt (quæſt. cxxiii. art. 2.)

Sed ulterius a Spiritu ſancto movetur animus hominis ad hoc quod perveniat ad finem cuiuslibet operis inchoati, & evadat quæcumque pericula imminentia: quod quidem excedit naturam humanam. Quandoque enim non ſubeſt poteſtati hominis ut conſequatur finem ſui operis, vel evadat mala, ſeu pericula, cum quandoque opprimatur ab eis in morte; ſed hoc operatur Spiritus ſanctus in homine, cum perducit eum ad vitam æternam, quæ eſt finis omnium bonorum operum, & evaſio omnium periculorum: & huius rei infundit quamdam fiduciam menti Spiritus ſanctus, contrarium timorem excludens: & ſecundum hoc fortitudo donum Spiritus ſancti ponitur. Dictum eſt enim ſupra (1. 2. quæſt. lxviii. art. 1. & 2.) quod dona reſpiciunt motionem animæ a Spiritu ſancto.

Ad primum ergo dicendum, quod fortitudo quæ eſt virtus, perficit animum ad ſuſtinendum quæcumque pericula; ſed non ſufficit dare fiduciam evadendi quæcumque pericula; ſed hoc pertinet ad fortitudinem quæ eſt donum Spiritus ſancti.

Ad ſecundum dicendum, quod dona non habent eoſdem actus in patria quos habent in via; ſed ibi habent actus circa perfruitionem finis. Unde actus fortitudinis ibi eſt perfrui plena ſecuritate a laboribus, & malis.

Ad tertium dicendum, quod donum fortitudinis reſpicit virtutem fortitudinis, non ſolum ſecundum quod conſiſtit in ſuſtinendo pericula, ſed etiam ſecundum quod conſiſtit in quocumque arduo opere faciendo. Et ideo donum fortitudinis dirigitur a dono conſilii, quod videtur præcipue eſſe de melioribus bonis.

ARTICULUS II. 680

Utrum quarta beatitudo, ſcilicet Beati qui eſuriunt, & ſitiunt iuſtitiam, *reſpondeat dono fortitudinis.*

Inf. quæſt. clxxxiii. *&* 1. 2. *quæſt.* lxix. *art.* 3. *ad* 3. *&* III. *diſt.* xxxiv. *quæſt.* 1. *art.* 4. *&* 6. *cor.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod quarta beatitudo, ſcilicet *Beati qui eſuriunt, & ſitiunt iuſtitiam*, non reſpondeat dono fortitudinis. Donum enim fortitudinis non reſpondet virtuti iuſtitiæ, ſed potius donum pietatis. Sed eſurire, & ſitire iuſtitiam pertinet ad actum iuſtitiæ. Ergo beatitudo iſta magis pertinet ad donum pietatis quam ad donum fortitudinis.

2. Præterea. Eſuries, & ſitis iuſtitiæ importat deſiderium boni. Sed hoc proprie pertinet ad caritatem, cui non reſpondet donum fortitudinis, ſed magis donum ſapientiæ, ut ſupra dictum eſt (quæſt. xlv.) Ergo iſta beatitudo non reſpondet dono fortitudinis, ſed dono ſapientiæ.

3. Præterea. Fructus conſequuntur ad beatitudines: quia de ratione beatitudinis eſt delectatio, ut dicitur in I. Ethicor. (cap. viii. a med.) Sed in fructibus non videtur aliquid poni quod pertineat ad fortitudinem. Ergo nec beatitudo aliqua ei reſpondet.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Lib. I. de ſerm. Dom. in monte (cap. iv.

IV. ante med.) *Fortitudo congruit eſurientibus, & ſitientibus: laborant enim deſiderantes gaudium de veris bonis, amorem a terrenis, & corporalibus avertere cupientes.*

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. CXXI. art. 2.) Auguſtinus attribuit beatitudines donis ſecundum ordinem enumerationis, conſiderata tamen aliqua convenientia. Et ideo quartam beatitudinem, ſcilicet de eſurie, & ſiti iuſtitiæ, attribuit quarto dono, ſcilicet dono ſortitudinis.

Eſt tamen ibi aliqua convenientia: quia, ſicut dictum eſt (art. præc.) ſortitudo in arduis conſiſtit. Eſt autem valde arduum quod aliquis non ſolum opera virtuoſa faciat, quæ communiter dicuntur opera iuſtitiæ; ſed quod faciat ea cum inſatiabili quodam deſiderio; quod poteſt ſignificari per famem, & ſitim iuſtitiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Chryſoſtomus dicit ſuper Matth. (hom. XV. inter princ. & med.) iuſtitia hic poteſt accipi non ſolum particularis, ſed etiam univerſalis, quæ ſe habet ad omnium virtutum opera, ut dicitur in V. Ethic. (cap. I. a med.) in quibus arduum intendit fortitudo, quæ eſt donum.

Ad ſecundum dicendum, quod caritas eſt radix omnium donorum, & virtutum, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XXIII. art. 8. ad 3. & 1. 2. quæſt. LXVIII. art. 4. ad 3.) Et ideo quicquid pertinet ad fortitudinem, poteſt etiam ad caritatem pertinere.

Ad tertium dicendum, quod inter fructus ponuntur duo quæ ſufficienter correſpondent dono ſortitudinis; ſcilicet patientia, quæ reſpicit ſuſtinentiam malorum, & longanimitas, quæ reſpicere poteſt diuturnam expectationem, & operationem bonorum.

QUAESTIO CXL.

De præceptis fortitudinis, in duos articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de præceptis ſortitudinis.

Et primo de præceptis ipſius fortitudinis.

Secundo de præceptis partium eius.

ARTICULUS I. 681

Utrum convenienter in lege divina præcepta fortitudinis tradantur.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod non convenienter in lege divina præcepta ſortitudinis tradantur. Lex enim nova perfectior eſt veteri lege. Sed in veteri lege ponuntur aliqua præcepta fortitudinis, ut patet Deuter. XX. Ergo & in nova lege aliqua præcepta ſortitudinis danda ſuerunt.

2. Præterea. Præcepta affirmativa videntur eſſe potiora præceptis negativis, quia affirmativa includunt negativa, ſed non e converſo. Inconvenienter ergo in lege divina ponuntur præcepta fortitudinis ſolum negativa timorem prohibentia.

3. Præterea. Fortitudo eſt una de virtutibus principalibus, ut ſupra habitum eſt (quæſt. CXXIII. art. 11. & 1. 2. quæſt. LXI. art. 2.) Sed præcepta ordinantur ad virtutes ſicut ad fines: unde debent eis proportionari. Ergo præcepta ſortitudinis debuerunt poni inter præcepta Decalogi, quæ ſunt principalia legis præcepta.

Sed contrarium apparet ex traditione ſacræ Scripturæ.

Reſpondeo dicendum, quod præcepta legis ordinantur ad intentionem legislatoris. Unde ſecundum diverſos fines quos intendit legislator, oportet diverſimode præcepta legis inſtitui: unde & in rebus humanis alia ſunt præcepta democratica, alia regia, alia tyrannica. Finis autem legis divinæ eſt ut homo inhæreat Deo: & ideo præcepta legis divinæ tam de fortitudine, quam de aliis virtutibus dantur, ſecundum quod convenit ordinationi mentis in Deum: & propter hoc Deuter. XX. 3. dicitur: *Non formidetis eos, quia Dominus Deus veſter in medio veſtri eſt, & pro vobis contra adverſarios dimicabit.*

Leges autem humanæ ordinantur ad aliqua mundana bona, ſecundum quorum conditionem præcepta fortitudinis in humanis legibus inveniuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod vetus teſtamentum habebat temporalia promiſſa, novum autem ſpiritualia, & æterna, ut Auguſtinus dicit contra Fauſt. (Lib. IV. cap. II. in princ.) Et ideo neceſſarium ſuit ut in veteri lege populus inſtrueretur, qualiter pugnare deberet etiam

iam

Digitized by Google

iam corporaliter pro terrena poſſeſſione acquirenda; in novo autem teſtamento inſtruendi fruerunt homines, qualiter ſpiritualiter certando ad poſſeſſionem vitæ æternæ pervenirent, ſecundum illud Matth. XI. 12. *Regnum cælorum vim patitur, & violenti rapiunt illud*. Unde & Petrus præcipit I. Pet. ult. 8. *Adverſarius veſter diabolus, tamquam leo rugiens, circuit quærens quem devoret: cui reſiſtite fortes in fide*: & Iacobi IV. 7. *Reſiſtite diabolo, & fugiet a vobis*. Quia tamen homines ad ſpiritualia bona tendentes, ab eis retrahi poſſent per corporalia pericula, fuerunt etiam in lege nova danda fortitudinis præcepta ad ſuſtinenda fortiter temporalia mala, ſecundum illud Matth. X. 28. *Nolite timere eos qui occidunt corpus*.

Ad ſecundum dicendum, quod lex in ſuis præceptis habet communem inſtructionem. Ea vero quæ ſunt agenda in periculis, non poſſunt ad aliquod commune reduci, ſicut ea quæ ſunt vitanda. Et ideo præcepta fortitudinis magis dantur negative quam affirmative.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut dictum eſt (quæſt. CXXII. art. I.) præcepta Decalogi ponuntur in lege, ſicut prima principia, quæ ſtatim debent eſſe omnibus nota. Et ideo præcepta Decalogi debuerunt eſſe principaliter de actibus iuſtitiæ, in quibus manifeſte videtur eſſe ratio debiti; non autem de actibus fortitudinis, quia non ita manifeſte videtur eſſe debitum quod aliquis pericula mortis non reformidet.

ARTICULUS II. 682

Utrum convenienter tradantur præcepta in lege divina de partibus fortitudinis.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter tradantur præcepta in lege divina de partibus fortitudinis. Sicut enim patientia, & perſeverantia ſunt partes fortitudinis; ita etiam magnificentia, & magnanimitas, ſive fiducia, ut ex ſupra dictis patet (quæſt. CXXVIII.) Sed de patientia inveniuntur aliqua præcepta tradita in lege divina: ſimiliter etiam & de perſeverantia. Ergo pari ratione de magnificentia, & magnanimitate aliqua præcepta tradi debuerunt.

2. Præterea. Patientia eſt virtus maxime neceſſaria, cum ſit cuſtos aliarum virtutum, ut Gregorius dicit (hom. XXXV. in Evang. parum ante med.) Sed de aliis virtutibus dantur abſolute præcepta. Non ergo de patientia fuerunt danda præcepta quæ intelligantur ſolum ſecundum præparationem animi, ut Auguſtinus dicit in Lib. I. de ſerm. Dom. in monte (cap. XIX. & XXI.)

3. Præterea. Patientia, & perſeverantia ſunt partes fortitudinis, ut dictum eſt (quæſt. CXXVIII. & CXXXVI. art. 4. & CXXXVII. art. 2.) Sed de fortitudine non dantur præcepta affirmativa, ſed ſolum negativa, ut ſupra habitum eſt (art. præc. ad 2.) Ergo etiam neque de patientia, & perſeverantia fuerunt danda præcepta affirmativa, ſed ſolum negativa.

Sed contrarium habetur ex traditione ſacræ Scripturæ.

Reſpondeo dicendum, quod lex divina perfecte informat hominem de his quæ ſunt neceſſaria ad recte vivendum. Indiget autem homo ad recte vivendum, non ſolum virtutibus principalibus, ſed etiam virtutibus ſecundariis, & adiunctis: & ideo in lege divina ſicut dantur convenientia præcepta de actibus virtutum principalium, ita etiam dantur convenientia præcepta de actibus ſecundariarum virtutum, & adiunctarum.

Ad primum ergo dicendum, quod magnificentia, & magnanimitas non pertinent ad genus fortitudinis, niſi ſecundum quamdam magnitudinis excellentiam, quam circa propriam materiam conſiderant. Ea autem quæ pertinent ad excellentiam, magis cadunt ſub conſiliis perfectionis quam ſub præceptis neceſſitatis. Et ideo de magnificentia, & de magnanimitate non fuerunt danda præcepta, ſed magis conſilia. Afflictiones autem, & labores præſentis vitæ pertinent ad patientiam, & perſeverantiam, non ratione alicuius magnitudinis in eis conſideratæ, ſed ratione ipſius generis. Et ideo de patientia, & perſeverantia fuerunt danda præcepta.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. III. art. 2.) præcepta affirmativa etſi ſemper obligent, non tamen obligant ad ſemper, ſed pro loco, & tempore. Et ideo ſicut præcepta affirmativa (*a*) quæ de aliis virtutibus dantur, ſunt accipienda ſecundum præparationem animi, ut ſcilicet homo ſit paratus ea adimplere, cum opus fuerit; ita etiam præcepta patientiæ.

K 2. Ad

(a) *Ita poſt Garciam edit. omnes. Veteres edit. & mſſ, plures* quæ de patientia dantur.

Ad tertium dicendum, quod fortitudo, ſecundum quod diſtinguitur a patientia, & perſeverantia, eſt circa maxima pericula, in quibus eſt cautius agendum: nec oportet aliquid determinari in particulari quid ſit faciendum. Sed patientia, & perſeverantia ſunt circa minores afflictiones, & labores: & ideo magis ſine periculo poteſt in eis determinari quid ſit agendum, maxime in univerſali.

QUAESTIO CXLI.

De temperantia,

in octo articulos diviſa.

Conſequenter conſiderandum eſt de temperantia: & primo quidem de ipſa temperantia; ſecundo de partibus eius; tertio de præceptis ipſius. Circa temperantiam autem primo conſiderare oportet de ipſa temperantia; ſecundo de vitiis oppoſitis.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum temperantia ſit virtus.

Secundo, utrum ſit virtus ſpecialis.

Tertio, utrum ſit ſolum circa concupiſcentias, & delectationes.

Quarto, utrum ſit ſolum circa delectationes tactus.

Quinto, utrum ſit circa delectationes guſtus, inquantum eſt guſtus, vel ſolum inquantum eſt tactus quidam.

Sexto, quæ ſit regula temperantiæ.

Septimo, utrum ſit virtus cardinalis, ſeu principalis.

Octavo, utrum ſit potiſſima virtutum.

ARTICULUS I. 683

Utrum temperantia ſit virtus.

Inf. quæſt. clxxxvi. *art.* 1. *cor. & vir. quæſt.* 1. *art.* 12. *ad* 3. *& III. Eth. lect.* 19.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod temperantia non ſit virtus. Nulla enim virtus repugnat inclinationi naturæ, eo quod in nobis eſt naturalis aptitudo ad virtutem, ut dicitur in II. Eth. (cap. 1. a princ.) Sed temperantia retrahit a delectationibus, ad quas natura inclinat, ut dicitur in II. Ethic. (cap. III. & VIII.) Ergo temperantia non eſt virtus.

2. Præterea. Virtutes ſunt connexæ ad invicem, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. lxv. art. 1.) Sed aliqui habent temperantiam qui non habent alias virtutes: multi enim inveniuntur temperati, qui tamen ſunt avari, vel timidi. Ergo temperantia non eſt virtus.

3. Præterea. Cuilibet virtuti reſpondet aliquod donum, ut ex ſupradictis patet (1. 2. quæſt. lxviii.) Sed temperantiæ non videtur aliquod donum reſpondere: quia iam in ſuperioribus dona omnia ſunt aliis virtutibus attributa. Ergo temperantia non eſt virtus.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in VI. Muſicæ (cap. xv. a med.) *Ea eſt virtus quæ temperantia nominatur.*

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. lv. art. 3.) de ratione virtutis eſt ut inclinet hominem ad bonum. Bonum autem hominis eſt ſecundum rationem eſſe, ut Dionyſius dicit in IV. cap. de div. Nom. (par. IV. lect. 22.) Et ideo virtus humana eſt quæ inclinat ad id quod eſt ſecundum rationem. (*a*) Manifeſte autem ad hoc inclinat temperantia: nam in eius nomine importatur quædam moderatio, ſeu temperies, quam ratio facit. Et ideo temperantia eſt virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod natura inclinat in id quod eſt conveniens unicuique. Unde homo naturaliter appetit delectationem ſibi convenientem. Quia vero homo, inquantum huiuſmodi, eſt rationalis, conſequens eſt quod delectationes ſint homini convenientes, quæ ſunt ſecundum rationem: & ab his non retrahit temperantia, ſed potius ab his quæ ſunt contra rationem. Unde patet quod temperantia non contrariatur inclinationi naturæ humanæ, ſed convenit cum ea. Contrariatur tamen inclinationi naturæ beſtialis non ſubiectæ rationi.

Ad ſecundum dicendum, quod temperantia, ſecundum quod perfecte habet rationem virtutis, non eſt ſine prudentia, qua carent quicumque vitioſi. Et ideo illi qui carent aliis virtutibus, oppoſitis vitiis ſubditi, non habent temperantiam, quæ eſt virtus, ſed operantur actus temperantiæ ex quadam naturali diſpoſitione, prout virtutes quædam imperfectæ ſunt hominibus naturales, ut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. lxiii. art. 1.) vel per conſuetudinem acquiſitæ, quæ ſine prudentia non habent perfectionem rationis, ut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. lviii. art. 4. & quæſt. lxv. art. 1.)

Ad tertium dicendum, quod temperantiæ etiam correſpondet aliquod donum,

(*a*) *Ita cum codicibus edit. recentiores: veteres* Maxime autem.

num, ſcilicet timoris, quo aliquis refrenatur a delectationibus carnis, ſecundum illud Pſal. cxviii. 120. *Confige timore tuo carnes meas*. Donum autem timoris principaliter quidem reſpicit Deum, cuius offenſam vitat; & ſecundum hoc correſpondet virtuti ſpei, ut ſupra dictum eſt (quæſt. xix. art. 9. ad 1.) ſecundario autem poteſt reſpicere quæcumque aliquis refugit ad vitandam Dei offenſam. Maxime autem homo indiget timore divino ad fugiendum ea quæ maxime alliciunt, circa quæ eſt temperantia: & ideo temperantiæ etiam correſpondet donum timoris.

ARTICULUS II. 684

Utrum temperantia ſit ſpecialis virtus.

Inf. art. 4. ad 2.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod temperantia non ſit ſpecialis virtus. Dicit enim Auguſtinus in Lib. de morib. Eccleſ. (cap. xv. cir. fin. & cap. xix.) quod *ad temperantiam pertinet, Deo ſe integrum incorruptumque ſervare*. Sed hoc convenit omni virtuti. Ergo temperantia eſt virtus generalis.

2. Præterea. Ambroſius dicit in I. de offi. (cap. xliii. in princ.) quod *in temperantia maxime tranquillitas animi ſpectatur, & quæritur*. Sed hoc pertinet ad omnem virtutem. Ergo temperantia eſt generalis virtus.

3. Præterea. Tullius dicit in I. de offic. (in tit. *de temperantia*) quod *decorum ab honeſto nequit ſeparari*; & quod *iuſta omnia decora ſunt*. Sed decorum proprie conſideratur in temperantia, ut ibidem dicitur. Ergo temperantia non eſt ſpecialis virtus.

Sed contra eſt quod Philoſophus in II. Ethic. (cap. vii.) & in III. (cap. x.) ponit eam ſpecialem virtutem.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum conſuetudinem humanæ locutionis, aliqua nomina communia reſtringuntur ad ea quæ ſunt præcipua inter illa quæ ſub tali communitate continentur; ſicut nomen urbis accipitur antonomaſtice pro Roma.

Sic ergo nomen temperantiæ dupliciter accipi poteſt. Uno modo ſecundum communitatem ſuæ ſignificationis; & ſic temperantia non eſt virtus ſpecialis, ſed generalis: quia nomen temperantiæ ſignificat quamdam temperiem, ideſt moderationem, quam ratio ponit in humanis operationibus, & paſſionibus; quod eſt commune in omni virtute morali. Differt tamen ratione temperantia a fortitudine, etiam ſecundum quod utraque ſumitur ut virtus communis: nam temperantia retrahit ab his quæ contra rationem appetitum alliciunt; fortitudo autem impellit ad ea ſuſtinenda, vel aggredienda, propter quæ homo refugit bonum rationis.

Si vero conſideretur antonomaſtice temperantia, ſecundum quod refrenat appetitum ab his quæ maxime alliciunt hominem; ſic eſt ſpecialis virtus, utpote habens ſpecialem materiam, ſicut & fortitudo.

Ad primum ergo dicendum, quod appetitus hominis maxime corrumpitur per ea quibus allicitur homo ad recedendum a regula rationis, & legis divinæ. Et ideo ſicut ipſum temperantiæ nomen poteſt dupliciter ſumi, uno modo communiter, alio modo excellenter; ita & integritas, quam temperantiæ Auguſtinus attribuit.

Ad ſecundum dicendum, quod ea circa quæ eſt temperantia, maxime poſſunt animum inquietare, propter hoc quod ſunt homini eſſentialia, ut infra dicetur (art. 4. & 5. hu quæſt.) Et ideo tranquillitas animi per quamdam excellentiam attribuitur temperantiæ, quamvis communiter conveniat omnibus virtutibus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis pulchritudo conveniat cuilibet virtuti, excellenter tamen attribuitur temperantiæ duplici ratione. Primo quidem ſecundum rationem communem temperantiæ, ad quam pertinet quædam moderata, & conveniens proportio, in qua conſiſtit ratio pulchritudinis, ut patet per Dionyſium iv. cap. de div. Nomin. (par. 1. lect. 5.) Alio modo quia ea a quibus refrenat temperantia, ſunt infima in homine, convenientia ſibi ſecundum naturam beſtialem, ut infra dicetur (art. 4. & 5. hu. quæſt. & quæſt. ſeq. art. 4.) & ideo ex eis maxime natus eſt homo deturpari: & per conſequens pulchritudo maxime attribuitur temperantiæ, quæ præcipue turpitudinem hominis tollit; & ex eadem ratione honeſtum maxime attribuitur temperantiæ. Dicit enim Iſidorus in Lib. X. Etymolog. (ad lit. *H.*) *Honeſtus dicitur qui nil habet turpitudinis: nam honeſtas dicitur, quaſi honoris ſtatus*; qui maxime conſideratur in temperantia, quæ repellit vitia maxime op-

probrioſa, ut infra dicetur (quæſt. ſeq. art. 4.)

ARTICULUS III. 685

Utrum temperantia ſit ſolum circa concupiſcentias, & delectationes.

Sup. quæſt. XXI. *art.* I. *ad* 2. *& quæſt.* XXIII. *art* 4. *ad* 3. *& quæſt.* XCV. *art.* 3. *ad* 2. *& infr. quæſt.* CXLVII. *art.* 2. *ad* 3. *&* I. 2. *quæſt.* XXXV. *art.* 6. *ad* 3. *& III. Eth. lect.* 19.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod temperantia non ſit ſolum circa concupiſcentias, & delectationes. Dicit enim Tullius in ſua Rhetor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) quod *temperantia eſt rationis in libidinem, atque in alios non rectos impetus animi firma, & moderata dominatio*. Sed impetus animi dicuntur omnes animæ paſſiones. Ergo videtur quod temperantia non ſit ſolum circa concupiſcentias, & delectationes.

2. Præterea. *Virtus eſt circa difficile, & bonum*. Sed difficilius videtur eſſe temperare timorem, maxime circa pericula mortis, quam moderari concupiſcentias, & delectationes, quæ propter dolores, & pericula mortis contemnuntur, ut Auguſtinus dicit in Lib. LXXXIII. Qq. (quæſt. XXXVI. parum a princ.) Ergo videtur quod temperantiæ virtus non ſit præcipue circa concupiſcentias, & delectationes.

3. Præterea. *Ad temperantiam pertinet moderationis gratia*, ut Ambroſius dicit in I. de offic. (cap. IV. in princ.) & Tullius dicit in I. de off. (tit. *de temp.*) quod *ad temperantiam pertinet omnis ſedatio perturbationum animi, & rerum modus*. Oportet autem modum ponere non ſolum in concupiſcentiis, & delectationibus, ſed etiam in exterioribus actibus, & quibuslibet exterioribus. Ergo temperantia non eſt ſolum circa concupiſcentias, & delectationes.

Sed contra eſt, quod Iſidorus dicit in Lib. Etymolog. (non occurrit) quod *temperantia eſt qua libido concupiſcentiaque refrenatur*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. CXXIII. art. I. & quæſt. CXXXVI. art. I.) ad virtutem moralem pertinet conſervatio boni rationis contra paſſiones rationi repugnantes. Motus autem paſſionum animæ eſt duplex, ut ſupra habitum eſt (I. 2. quæſt. XXIII. art. 2.) cum de paſſionibus ageretur: unus quidem, ſecundum quod appetitus ſenſitivus proſequitur ſenſibilia, & corporalia bona; alius autem, ſecundum quod refugit ſenſibilia, & corporalia mala. Primus autem motus appetitus ſenſitivi præcipue repugnat rationi per immoderantiam. Nam bona ſenſibilia, & corporalia ſecundum ſuam ſpeciem conſiderata non repugnant rationi, ſed magis ſerviunt ei ſicut inſtrumenta, quibus ratio utitur ad conſecutionem proprii finis: repugnant autem ei præcipue ſecundum quod appetitus ſenſitivus in ea tendit non ſecundum modum rationis. Et ideo ad virtutem moralem pertinet proprie huiuſmodi paſſiones moderari quæ important proſecutionem boni.

Motus autem appetitus ſenſitivi refugientis mala ſenſibilia præcipue contrariatur rationi, non quidem ſecundum ſuam immoderantiam, ſed maxime ſecundum ſuum diſceſſum, prout ſcilicet aliquis refugiendo mala ſenſibilia, & corporalia, quæ interdum concomitantur bonum rationis, per conſequens diſcedit ab ipſo bono rationis: & ideo ad virtutem moralem pertinet in huiuſmodi diſceſſu firmitatem præſtare in bono rationis.

Sicut ergo virtus fortitudinis, de cuius ratione eſt firmitatem præſtare, præcipue conſiſtit circa paſſionem pertinentem ad fugam corporalium malorum, ſcilicet circa timorem; ex conſequenti autem circa audaciam, quæ aggreditur terribilia ſub ſpe alicuius boni: ita etiam temperantia, quæ importat moderationem quamdam, præcipue conſiſtit circa paſſiones tendentes in bona ſenſibilia, ſcilicet circa concupiſcentiam, & delectationem; ex conſequenti autem circa triſtitias, quæ contingunt ex abſentia talium delectationum. Nam ſicut audacia præſupponit terribilia, ita etiam triſtitia talis provenit ex abſentia prædictarum delectationum.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (I. 2. quæſt. XXIII. art. I. & 2. & quæſt. XXV. art. I.) cum de paſſionibus ageretur, paſſiones quæ pertinent ad fugam mali, præſupponunt paſſiones quæ pertinent ad proſecutionem boni; & paſſiones iraſcibilis præſupponunt paſſiones concupiſcibilis. Et ſic dum temperantia directe modificat paſſiones concupiſcibilis tendentes in bonum, per quamdam conſequentiam modificat omnes alias paſſiones, inquantum ad moderantiam priorum paſſionum ſequitur

mo-

Digitized by Google

moderantia poſteriorum: qui enim non immoderate concupiſcit, conſequens eſt ut moderate ſperet, & moderate de abſentia concupiſcibilium triſtetur.

Ad ſecundum dicendum, quod concupiſcentia importat impetum quemdam appetitus in delectabile; qui indiget refrenatione, quod pertinet ad temperantiam: ſed timor importat retractationem quamdam animi ab aliquibus malis; contra quod indiget homo animi firmitate, quam præſtat fortitudo. Et ideo temperantia proprie eſt circa concupiſcentias, fortitudo circa timores.

Ad tertium dicendum, quod exteriores actus procedunt ab interioribus animæ paſſionibus: & ideo moderatio eorum dependet a moderatione interiorum paſſionum.

ARTICULUS IV. 686

Utrum temperantia ſit ſolum circa concupiſcentias, & delectationes tactus.

I. *par. quæſt.* lxx. *art.* 4. *ad* 3. *&* 1. 2. *quæſt.* lxi. *art.* 3. *cor. &* III. *diſt.* xxxiii. *quæſt.* ii. *art.* 2. *quæſt.* 2. *&* IV. *diſt.* xlix. *quæſt.* iii. *art.* 5. *quæſt.* 2. *cor. & virt. quæſt.* 1. *art.* 12. *ad* 23. *&* 26.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod temperantia non ſolum ſit circa concupiſcentias, & delectationes tactus. Dicit enim Auguſtinus in Lib. de moribus Eccl. (cap. xix. cir. princ.) quod *munus temperantiæ eſt in coercendis, ſedandiſque cupiditatibus, quibus vertimur in ea quæ nos avertunt a legibus Dei, & a fructu bonitatis eius*: & poſt pauca ſubdit, quod *officium temperantiæ eſt contemnere omnes corporales illecebras, laudemque popularem*. Sed non ſolum cupiditates delectationum tactus avertunt nos a legibus Dei, ſed etiam concupiſcentiæ delectationum aliorum ſenſuum, quæ etiam pertinent ad illecebras corporales; & ſimiliter cupiditates divitiarum, vel etiam mundanæ gloriæ: unde dicitur I. ad Timoth. ult. 10. quod *radix omnium malorum eſt cupiditas*. Ergo temperantia non eſt ſolum circa concupiſcentias delectationum tactus.

2. Præterea. Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. iii. circ. princ.) quod *ille qui eſt parvis dignus, & his dignificat ſeipſum, eſt temperatus, non autem magnanimus*. Sed honores parvi, vel magni, de quibus ibi loquitur, non ſunt delectabiles ſecundum tactum, ſed ſecundum apprehenſionem animalem. Ergo temperantia non eſt ſolum circa concupiſcentias delectationum tactus.

3. Præterea. Ea quæ ſunt unius generis, videntur eadem ratione pertinere ad materiam alicuius virtutis. Sed omnes delectationes ſenſuum videntur eſſe unius generis. Ergo pari ratione pertinent ad materiam temperantiæ.

4. Præterea. Delectationes ſpirituales ſunt maiores quam corporales, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. xxxi. art. 5.) cum de paſſionibus ageretur. Sed quandoque propter concupiſcentias delectationum ſpiritualium aliqui diſcedunt a legibus Dei, & a ſtatu virtutis, ſicut propter curioſitatem ſcientiæ: unde & primo homini diabolus ſcientiam promiſit Geneſ. iii. 5. dicens: *Eritis ſicut dii, ſcientes bonum, & malum*. Ergo non ſolum temperantia eſt circa delectationes tactus.

5. Præterea. Si delectationes tactus eſſent propria materia temperantiæ, oporteret quod circa omnes delectationes tactus temperantia eſſet. Non autem eſt circa omnes, puta circa eas quæ ſunt in ludis. Ergo delectationes tactus non ſunt propria materia temperantiæ.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. x.) quod *temperantia proprie eſt circa concupiſcentias, & delectationes tactus*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. præc.) ita eſt temperantia circa concupiſcentias, & delectationes, ſicut fortitudo eſt circa timores, & audacias. Fortitudo autem eſt circa timores, & audacias reſpectu maximorum malorum, quibus ipſa natura extinguitur, quæ ſunt pericula mortis. Unde ſimiliter temperantia oportet quod ſit circa concupiſcentias maximarum delectationum. Et quia delectatio conſequitur operationem naturalem, tanto aliquæ delectationes ſunt vehementiores, quanto conſequuntur operationes magis naturales. Maxime autem naturales animalibus ſunt operationes quibus conſervatur natura individui per cibum, & potum, & natura ſpeciei per coniunctionem maris, & feminæ: & ideo circa delectationes ciborum, & potuum, & circa delectationes venereorum eſt proprie temperantia. Huiuſmodi autem delectationes conſequuntur ſenſum tactus. Unde relinquitur quod temperantia ſit circa delectationes tactus.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus ibi videtur accipere temperantiam, non ſecundum quod eſt ſpecialis virtus habens determinatam materiam, ſed ſecundum quod ad eam pertinet moderatio rationis in quacumque materia; quod pertinet ad generalem conditionem virtutis. Quamvis etiam dici poſſit, quod ille qui poteſt refrenare maximas delectationes, multo etiam magis poteſt refrenare minores delectationes. Et ideo ad temperantiam principaliter quidem, & proprie pertinet moderari concupiſcentias delectationum tactus; ſecundario autem alias concupiſcentias.

Ad ſecundum dicendum, quod Philoſophus ibi refert nomen temperantiæ ad moderationem exteriorum rerum, dum ſcilicet aliquis tendit in aliqua ſibi commenſurata; non autem prout refertur ad moderationem affectionum animæ, quæ pertinet ad virtutem temperantiæ.

Ad tertium dicendum, quod delectationes aliorum ſenſuum aliter ſe habent in hominibus, & aliter in aliis animalibus. In aliis enim animalibus ex aliis ſenſibus non cauſantur delectationes niſi in ordine ad ſenſibilia tactus; ſicut leo delectatur videns cervum, vel audiens vocem eius, propter cibum. Homo autem delectatur ſecundum alios ſenſus, non ſolum propter hoc, ſed etiam propter convenientiam ſenſibilium. Et ſic circa delectationes aliorum ſenſuum, inquantum referuntur ad delectationes tactus, eſt temperantia, non principaliter, ſed ex conſequenti; inquantum autem ſenſibilia aliorum ſenſuum ſunt delectabilia propter ſui convenientiam, ſicut cum delectatur homo in ſono bene harmonizato, iſta delectatio non pertinet ad conſervationem naturæ: unde non habent huiuſmodi paſſiones illam principalitatem, ut circa eas antonomaſtice temperantia dicatur.

Ad quartum dicendum, quod delectationes ſpirituales etſi ſecundum ſuam naturam ſint maiores delectationibus corporalibus; tamen non ita percipiuntur ſenſu, & per conſequens non ita vehementer afficiunt appetitum ſenſitivum, contra cuius impetum bonum rationis conſervatur per moralem virtutem.

Vel dicendum, quod delectationes ſpirituales, per ſe loquendo, ſunt ſecundum rationem: unde non ſunt refrenandæ niſi per accidens, inquantum ſcilicet una delectatio ſpiritualis retrahit ab alia potiori, & magis debita.

Ad quintum dicendum, quod non omnes delectationes tactus pertinent ad naturæ conſervationem: & ideo non oportet quod circa omnes delectationes tactus ſit temperantia.

ARTICULUS V. 687

Utrum circa proprias delectationes guſtus ſit temperantia.

III. Ethicor. lect. 9.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod circa proprias delectationes guſtus ſit temperantia. Delectationes enim guſtus ſunt in cibis, & potibus, qui magis ſunt neceſſarii ad hominis vitam quam delectationes venereorum, quæ pertinent ad tactum. Sed ſecundum prædicta (art. præc.) temperantia eſt circa delectationes eorum quæ ſunt neceſſaria ad vitam hominis. Ergo temperantia eſt magis circa proprias delectationes guſtus quam circa proprias delectationes tactus.

2. Præterea. Temperantia eſt circa paſſiones magis quam circa res ipſas. Sed, ſicut dicitur in II. de Anima (tex. 28.) *tactus videtur eſſe ſenſus alimenti* quantum ad ipſam ſubſtantiam alimenti; ſapor autem, qui eſt proprie obiectum guſtus, eſt ſicut delectamentum alimentorum. Ergo temperantia magis eſt circa guſtum quam circa tactum.

3. Præterea. Sicut dicitur in VII. Ethic. (cap. IV. & VII. & Lib. III. cap. X. a med.) *circa eadem ſunt temperantia, & intemperantia, continentia, & incontinentia, perſeverantia, & mollities*, ad quam pertinent deliciæ. Sed ad delicias videtur pertinere delectatio quæ eſt in ſaporibus, qui pertinent ad guſtum. Ergo temperantia eſt circa delectationes proprias guſtus.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit (III. Ethic. cap. X. a med.) quod *temperantia, & intemperantia videntur guſtu parum, vel nihil uti*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc.) temperantia conſiſtit circa præcipuas delectationes, quæ maxime pertinent ad conſervationem humanæ vitæ vel in ſpecie, vel in individuo: in quibus conſideratur aliquid principaliter, & aliquid ſecundario. Principaliter quidem ipſe uſus neceſſariorum, puta vel feminæ, quæ eſt neceſſaria ad conſervationem ſpeciei, vel cibi, & potus,

tus, quæ ſunt neceſſaria ad conſervationem individui: & ipſe uſus horum neceſſariorum habet quamdam eſſentialem delectationem adiunctam. Secundario autem conſideratur circa utrumque uſum aliquid quod facit ad hoc quod uſus ſit magis delectabilis, ſicut pulchritudo, & ornatus feminæ, & ſapor delectabilis in cibo, & etiam odor.

Et ideo principaliter temperantia eſt circa delectationem tactus, quæ per ſe conſequitur ipſum uſum neceſſariarum rerum, quarum omnis uſus eſt in tangendo. Circa delectationes autem guſtus, vel olfactus, vel viſus eſt temperantia, & intemperantia ſecundario, inquantum ſenſibilia horum ſenſuum conferunt ad delectabilem uſum rerum neceſſariarum, quæ pertinent ad tactum. Quia tamen guſtus propinquior eſt tactui quam alii ſenſus, ideo temperantia magis eſt circa guſtum quam circa alios ſenſus.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam ipſe uſus ciborum, & delectatio eſſentialiter ipſum conſequens ad tactum pertinent. Unde Philoſophus dicit in II. de Anima (tex. 28.) quod *tactus eſt ſenſus alimenti:* nutrimur enim calido, & frigido, humido, & ſicco. Sed ad guſtum pertinet diſcretio ſaporum, qui conferunt ad delectationem alimenti, inquantum ſunt ſigna convenientis nutrimenti.

Ad ſecundum dicendum, quod delectatio ſaporis eſt quaſi ſuperveniens; ſed delectatio tactus per ſe conſequitur uſum cibi, & potus.

Ad tertium dicendum, quod deliciæ principaliter quidem conſiſtunt in ipſa ſubſtantia alimenti, ſed ſecundario in exquiſito ſapore, & præparatione ciborum.

ARTICULUS VI. 688

Utrum regula temperantiæ ſit ſumenda ſecundum neceſſitatem præſentis vitæ.

Infr. quæſt. cxlii. *art.* 2. *cor.* & 1.2. *quæſt.* lxiii. *art.* 4. *cor.* & *IV. diſt.* xv. *quæſt.* iii. *art.* 1. *quæſt.* 4. *cor.* & *mal. quæſt.* xiv. *art.* 1. *ad* 1.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod regula temperantiæ non ſit ſumenda ſecundum neceſſitatem præſentis vitæ. Superius enim non regulatur ab inferiori. Sed temperantia, cum ſit virtus animæ, eſt ſuperior quam neceſſitas corporalis. Ergo regula temperantiæ non debet ſumi ſecundum neceſſitatem corporalem.

2. Præterea. Quicumque excedit regulam, peccat. Si ergo neceſſitas corporalis eſſet regula temperantiæ, quicumque alia delectatione uteretur ſupra neceſſitatem naturæ, quæ valde modicis contenta eſt, peccaret contra temperantiam: quod videtur eſſe inconveniens.

3. Præterea. Nullus attingens regulam peccat. Si ergo neceſſitas corporalis eſſet regula temperantiæ, quicumque uteretur aliqua delectatione propter neceſſitatem corporalem, puta propter ſanitatem, eſſet immunis a peccato. Hoc autem videtur falſum. Ergo neceſſitas corporalis non eſt regula temperantiæ.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Lib. de morib. Eccl. (cap. xxi. cir. fi.) *Habet vir temperans in rebus huius vitæ regulam utroque Teſtamento firmatam, ut eorum nil diligat, nil per ſe appetendum putet; ſed ad vitæ huius, atque officiorum neceſſitatem, quantum ſatis eſt, uſurpet utentis modeſtia, non amantis affectu.*

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex ſupradictis patet (art. 1. hu. quæſt. & quæſt. cix. art. 2. & quæſt. cxxiii. art. 1.) bonum virtutis moralis præcipue conſiſtit in ordine rationis. Nam *bonum hominis eſt ſecundum rationem eſſe*, ut Dionyſius dicit iv. cap. de divin. Nom. (par. iv. lect. 22.) Præcipuus autem ordo rationis conſiſtit in hoc quod aliqua in finem ordinat: & in hoc ordine maxime conſiſtit bonum rationis: nam bonum habet rationem finis; & ipſe finis eſt regula eorum quæ ſunt ad finem. Omnia autem delectabilia quæ in uſum hominis veniunt, ordinantur ad aliquam huius vitæ neceſſitatem ſicut ad finem. Et ideo temperantia accipit neceſſitatem huius vitæ, ſicut regulam delectabilium quibus utitur, ut ſcilicet tantum eis utatur, quantum neceſſitas huius vitæ requirit.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (in corp. art.) neceſſitas huius vitæ habet rationem regulæ, inquantum eſt finis. Conſiderandum eſt autem, quod quandoque aliud eſt finis operantis, & aliud finis operis; ſicut patet quod ædificationis finis eſt domus, ſed ædificatoris finis quandoque eſt lucrum. Sic ergo temperantiæ ipſius finis, & regula eſt beatitudo; ſed eius rei qua utitur, finis, & regula eſt neceſſitas hu-

manæ vitæ, infra quam eſt id quod in uſum vitæ venit.

Ad ſecundum dicendum, quod neceſſitas humanæ vitæ poteſt attendi dupliciter: uno modo ſecundum quod dicitur neceſſarium illud ſine quo res nullo modo poteſt eſſe, ſicut cibus eſt neceſſarius animali; alio modo ſecundum quod dicitur neceſſarium illud ſine quo res non poteſt convenienter eſſe. Temperantia autem non ſolum attendit primam neceſſitatem, ſed etiam ſecundam. Unde Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. XI. ad fin.) quod *temperatus appetit delectabilia propter ſanitatem, vel propter bonam habitudinem*. Alia vero quæ ad hoc non ſunt neceſſaria, poſſunt dupliciter ſe habere. Quædam enim ſunt impedimenta ſanitatis, vel bonæ habitudinis: & his temperatus nullo modo utitur, hoc enim eſſet peccatum contra temperantiam. Quædam vero ſunt quæ non ſunt his impedimenta: & his moderate utitur pro loco, & tempore, & congruentia eorum quibus convivit. Et ideo ibidem Philoſophus dicit, quod *etiam temperatus appetit talia delectabilia*, quæ ſcilicet non ſunt neceſſaria ad ſanitatem, vel ad bonam habitudinem, *non impedimenta his exiſtentia*.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut dictum eſt (in corp.) temperantia reſpicit neceſſitatem quantum ad convenientiam vitæ: quæ quidem attenditur non ſolum ſecundum convenientiam corporis, ſed etiam ſecundum convenientiam exteriorum rerum, puta divitiarum, & officiorum, & multo magis ſecundum convenientiam honeſtatis. Et ideo Philoſophus ibi ſubdit (loc. ſup. cit.) quod *in delectabilibus quibus temperatus utitur, non ſolum conſiderat ut non ſint impeditiva ſanitatis, & bonæ habitudinis corporalis, ſed etiam ut non ſint præter bonum*, ideſt contra honeſtatem, & *quod non ſint ſupra ſubſtantiam*, ideſt ſupra facultatem divitiarum. Et Auguſtinus dicit in Lib. de moribus Eccleſiæ (cap. XXI. cir. fi.) quod *temperans reſpicit non ſolum neceſſitatem huius vitæ, ſed etiam officiorum*.

ARTICULUS VII. 689

Utrum temperantia ſit virtus cardinalis.

1. 2. *quæſt.* lxxi. *&* *quæſt.* lxvi. *art.* 1. *&* 4. *corp.* *&* III. *diſt.* XXXII. *quæſt.* II. *art.* I. *&* *vir.* *quæſt.* I. *art.* 12. *ad* 24. 25. *&* 26. *&* *quæſt.* V. *art.* I.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod temperautia non ſit virtus cardinalis. Bonum enim virtutis (*a*) moralis a ratione dependet. Sed temperantia eſt circa ea quæ magis diſtant a ratione, ſcilicet circa delectationes quæ ſunt nobis, & brutis communes, ut dicitur in III. Ethicor. (cap. X. a med.) Ergo temperantia non videtur eſſe principalis virtus.

2. Præterea. Quanto aliquid eſt magis impetuoſum, tanto difficilius videtur eſſe ad refrenandum. Sed ira, quam refrenat manſuetudo, videtur eſſe impetuoſior quam concupiſcentia, quam refrenat temperantia: dicitur enim Proverb. XXVII. 4. *Ira non habet miſericordiam, nec erumpens furor; & impetum concitati ſpiritus ferre quis poterit?* Ergo manſuetudo eſt principalior virtus quam temperantia.

3. Præterea. Spes eſt principalior motus animæ quam deſiderium, & concupiſcentia, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. XXV. art. 4.) Sed humilitas refrenat præſumptionem immoderatæ ſpei. Ergo humilitas videtur eſſe principalior virtus quam temperantia, quæ refrenat concupiſcentiam.

Sed contra eſt quod Gregorius in II. Moral. (cap. XXVI. a princ.) ponit temperantiam inter virtutes principales.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt. (quæſt. CXXIII. art. II. & 1. 2. quæſt. lxi. art. 3.) virtus principalis, ſeu cardinalis dicitur quæ principalius laudatur ex aliquo eorum quæ communiter requiruntur ad rationem virtutis.

Moderatio autem, quæ in omni virtute requiritur, præcipue laudabilis eſt in delectationibus tactus, circa quas eſt temperantia: tum quia tales delectationes ſunt magis nobis naturales; & ideo difficilius eſt ab eis abſtinere, & concupiſcentias earum refrenare: tum etiam quia earum obiecta magis ſunt neceſſaria præſenti vitæ, ut ex dictis patet (art. 4. hu. quæſt.) Et ideo temperantia

(a) *Ita cum codicibus Nicolaius. Al.* cardinalis.

tia ponitur virtus principalis, ſeu cardinalis.

Ad primum ergo dicendum, quod tanto maior oſtenditur agentis virtus, quanto in ea quæ ſunt magis diſtantia, poteſt ſuam operationem extendere. Et ideo ex hoc ipſo oſtenditur maior virtus rationis quod poteſt etiam concupiſcentias, & delectationes maxime diſtantes moderari. Unde hoc pertinet ad principalitatem temperantiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod impetus iræ cauſatur ex quodam accidente, puta ex aliqua læſione contriſtante: & ideo cito tranſit, quamvis magnum impetum habeat. Sed impetus concupiſcentiæ delectabilium tactus procedit ex cauſa naturali, unde eſt diuturnior, & communior: & ideo ad principaliorem virtutem pertinet ipſum refrenare.

Ad tertium dicendum, quod ea quorum eſt ſpes, ſunt altiora his quorum eſt concupiſcentia: & propter hoc ſpes ponitur paſſio principalis in iraſcibili. Sed ea quorum eſt concupiſcentia, & delectatio tactus, vehementius movent appetitum, quia ſunt magis naturalia: & ideo temperantia, quæ in his modum ſtatuit, eſt virtus principalis.

ARTICULUS VIII. 690

Utrum temperantia ſit maxima virtutum.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quod temperantia ſit maxima virtutum. Dicit enim Ambroſius in I. de off. (cap. XLIII. in princ.) quod *in temperantia maxime honeſti cura, decoris conſideratio ſpectatur, & quæritur*. Sed virtus laudabilis eſt, inquantum eſt honeſta, & decora. Ergo temperantia eſt maxima virtutum.

2. Præterea. Maioris eſt virtutis operari id quod eſt difficilius. Sed difficilius eſt refrenare concupiſcentias, & delectationes tactus, quàm rectificare actiones exteriores: quorum primum pertinet ad temperantiam, ſecundum ad iuſtitiam. Ergo temperantia eſt maior virtus quam iuſtitia.

3. Præterea. Quanto aliquid eſt communius, tanto magis neceſſarium videtur eſſe, & melius. Sed fortitudo eſt circa pericula mortis, quæ rarius accidunt, quam delectabilia tactus, quæ quotidie occurrunt; & ſic uſus temperantiæ eſt communior quam fortitudinis. Ergo temperantia eſt nobilior virtus quam fortitudo.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in I. Rhetor. (cap. IX. a princ.) quod *maximæ virtutes ſunt quæ aliis maxime ſunt utiles: & propter hoc fortes & iuſtos maxime honoramus*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Philoſophus dicit in I. Ethic. (cap. II. cir. fin.) *bonum multitudinis divinius eſt quam bonum unius*: & ideo quanto aliqua virtus magis pertinet ad bonum multitudinis, tanto melior eſt. Iuſtitia autem, & fortitudo magis pertinent ad bonum multitudinis quam temperantia: quia iuſtitia conſiſtit in communicationibus, quæ ſunt ad alterum; fortitudo autem in periculis bellorum, quæ ſuſtinentur pro ſalute communi; temperantia autem moderatur ſolum concupiſcentias, & delectationes eorum quæ pertinent ad ipſum hominem. Unde manifeſtum eſt quod iuſtitia, & fortitudo ſunt excellentiores virtutes quam temperantia: quibus prudentia, & virtutes theologicæ ſunt potiores.

Ad primum ergo dicendum, quod honeſtas, & decor maxime attribuuntur temperantiæ, non propter principalitatem proprii boni, ſed propter turpitudinem contrarii mali, a quo retrahit, inquantum ſcilicet moderatur delectationes quæ ſunt nobis, & brutis communes.

Ad ſecundum dicendum, quod cum virtus ſit circa difficile, & bonum, dignitas virtutis magis attenditur ſecundum rationem boni, in quo excedit iuſtitia, quam ſecundum rationem difficilis, in quo excedit temperantia.

Ad tertium dicendum, quod illa communitas qua aliquid pertinet ad multitudinem hominum, magis facit ad excellentiam bonitatis, quam illa quæ conſideratur ſecundum quod aliquid frequenter occurrit: in quarum prima excedit fortitudo, in ſecunda temperantia. Unde ſimpliciter fortitudo eſt potior; licet quoad aliquid poſſit dici temperantia potior non ſolum fortitudine, ſed etiam iuſtitia.

QUAESTIO CXLII.

De vitiis quæ adverſantur temperantiæ, in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de vitiis oppoſitis temperantiæ: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum inſenſibilitas ſit peccatum.

Se-

Secundo, utrum intemperantia ſit vitium puerile.

Tertio de comparatione intemperantiæ ad timiditatem.

Quarto, utrum vitium intemperantiæ ſit maxime opprobrioſum.

ARTICULUS I. 691

Utrum inſenſibilitas ſit vitium.

II. Ethic. lect. 8. *& III. lect.* 21.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod inſenſibilitas non ſit vitium. Dicuntur enim inſenſibiles qui deficiunt circa delectationes tactus. Sed in his penitus deficere videtur eſſe laudabile, & virtuoſum: dicitur enim Dan. x. 2. *In diebus illis ego Daniel lugebam trium hebdomadarum tempus: panem deſiderabilem non comedi; & caro, & vinum non introierunt in os meum; ſed neque unguento unctus ſum*. Ergo inſenſibilitas non eſt peccatum.

2. Præterea. *Bonum hominis eſt ſecundum rationem eſſe*, ſecundum Dionyſium IV. cap. de div. Nom. (par. IV. lect. 22.) Sed abſtinere ab omnibus delectabilibus tactus, maxime promovet hominem in bono rationis: dicitur enim Dan. I. 17. quod *pueris* qui utebantur leguminibus, *dedit Deus ſcientiam, & diſciplinam in omni libro, & ſapientia*. Ergo inſenſibilitas, quæ univerſaliter repellit huiuſmodi delectationes, non eſt vitioſa.

3. Præterea. Illud per quod maxime receditur a peccato, non videtur eſſe vitioſum. Sed hoc eſt potiſſimum remedium abſtinendi a peccato, quod aliquis fugiat delectationes; quod pertinet ad inſenſibilitatem: dicit enim Philoſophus in II. Ethicor. (cap. ult. a med.) quod *abiicientes delectationem minus peccamus*. Ergo inſenſibilitas non eſt aliquid vitioſum.

Sed contra. Nihil opponitur virtuti niſi vitium. Sed inſenſibilitas virtuti temperantiæ opponitur, ut patet per Philoſophum in II. Ethicor. (cap. VII.) & in III. (cap. XI.) Ergo inſenſibilitas eſt vitium.

Reſpondeo dicendum, quod omne illud quod contrariatur ordini naturali, eſt vitioſum. Natura autem delectationem appoſuit operationibus neceſſariis ad vitam hominis. Et ideo naturalis ordo requirit ut homo intantum huiuſmodi delectationibus utatur, quantum neceſſarium eſt ſaluti humanæ vel quantum ad conſervationem individui, vel quantum ad conſervationem ſpeciei. Si quis ergo intantum delectationem refugeret quod prætermitteret ea quæ ſunt neceſſaria ad conſervationem naturæ, peccaret, quaſi ordini naturali repugnans. Et hoc pertinet ad vitium inſenſibilitatis.

Sciendum tamen, quod ab huiuſmodi delectationibus conſequentibus huiuſmodi operationes quandoque laudabile, vel etiam neceſſarium eſt abſtinere propter aliquem finem; ſicut propter ſanitatem corporalem aliqui abſtinent a quibuſdam delectationibus ciborum, potuum, & venereorum; & etiam propter alicuius officii executionem, ſicut athletas, & milites neceſſe eſt a multis delectationibus abſtinere, ut officium proprium exequantur. Et ſimiliter pœnitentes, ad recuperandam animæ ſanitatem, abſtinentia delectabilium quaſi quadam diæta utuntur; & homines volentes contemplationi, & rebus divinis vacare, oportet quod ſe magis a carnalibus deſideriis abſtrahant. Nec aliquid prædictorum ad inſenſibilitatis vitium pertinet, quia ſunt ſecundum rationem rectam.

Ad primum ergo dicendum, quod Daniel illa abſtinentia a delectabilibus utebatur, non quaſi propter ſe abhorrens delectationes ut ſecundum ſe malas, ſed propter aliquem finem laudabilem, ut ſcilicet idoneum ſe ad altitudinem contemplationis redderet, abſtinendo ſcilicet a corporalibus delectationibus. Unde & ſtatim ibi ſubditur de revelatione facta.

Ad ſecundum dicendum, quod quia ratione homo uti non poteſt ſine ſenſitivis potentiis, quæ indigent organo corporali, ut in I. habitum eſt (quæſt. LXXXIV. art. 7. & 8.) neceſſe eſt quod homo ſuſtentet corpus, ad hoc quod ratione utatur. Suſtentatio autem corporis fit per operationes delectabiles. Unde non poteſt eſſe bonum rationis in homine, ſi abſtineat ab omnibus delectationibus. Secundum tamen quod homo in exequendo actum rationis plus vel minus indiget corporali virtute, ſecundum hoc plus vel minus neceſſe habet delectabilibus corporalibus uti. Et ideo homines qui hoc officium aſſumpſerunt ut contemplationi vacent, & bonum ſpirituale quaſi quadam ſpirituali propagatione in alios tranſmittant, a multis delectabilibus laudabiliter abſtinent, a quibus illi quibus ex officio competit operibus cor-

po-

Digitized by Google

poralibus, & generationi carnali vacare, laudabiliter non abſtinent.

Ad tertium dicendum, quod delectatio fugienda eſt ad vitandum peccatum, non totaliter, ſed ut ultra non quæratur quam neceſſitas requirat.

ARTICULUS II. 692

Utrum intemperantia ſit puerile peccatum.

III. Ethic. lect. ult.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod intemperantia non ſit puerile peccatum. Quia ſuper illud Matth. XVIII. *Niſi converſi fueritis, & efficiamini ſicut parvuli &c.* dicit Hieronymus (ſup. illud, *Quicumque humiliaverit ſe*) quod „ parvulus non perſeverat in iracundia, „ læſus non meminit, videns pulchram „ mulierem non delectatur: “ quod contrariatur intemperantiæ. Ergo intemperantia non eſt puerile peccatum.

2. Præterea. Pueri non habent niſi concupiſcentias naturales. Sed *circa naturales concupiſcentias parum aliqui peccant per intemperantiam*, ut Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. XI.) Ergo intemperantia non eſt peccatum puerile.

3. Præterea. Pueri ſunt fovendi, & nutriedi. Sed concupiſcentia, & delectatio, circa quæ eſt intemperantia, eſt ſemper diminuenda, & extirpanda, ſecundum illud ad Coloſs. III. 5. *Mortificate membra veſtra (a) ſuper terram, quæ ſunt concupiſcentia &c.* Ergo intemperantia non eſt puerile peccatum.

Sed Contra eſt quod Philoſophus dicit III. Ethicor. (cap. ult. in med.) quod *nomen intemperantiæ referimus ad puerilia peccata.*

Reſpondeo dicendum, quod aliquid dicitur eſſe puerile dupliciter. Uno modo quia convenit pueris: & ſic Philoſophus non intendit dicere, quod peccatum intemperantiæ ſit puerile. Alio modo ſecundum quamdam ſimilitudinem: & hoc modo peccata intemperantiæ puerilia dicuntur. Peccatum enim intemperantiæ eſt peccatum ſuperfluæ concupiſcentiæ, quæ aſſimilatur puero quoad tria.

Primo quidem quantum ad id quod uterque appetit. Sicut enim puer, ita & concupiſcentia appetit aliquid turpe. Cuius ratio eſt, quia pulchrum in rebus humanis attenditur, prout aliquid eſt ordinatum ſecundum rationem. Unde Tullius dicit in I. de offic. (in tit. *Duplex decorum, generale, & ſpeciale*) quod *pulchrum eſt quod conſentaneum eſt hominis excellentiæ in eo in quo natura eius a reliquis animantibus differt*. Puer autem non attendit ad ordinem rationis; & ſimiliter concupiſcentia non audit rationem, ut dicitur in VII. Eth. (cap. VI. a princ.) Secundo conveniunt quantum ad eventum. Puer enim, ſi ſuæ voluntati dimittatur, creſcit in propria voluntate: unde Eccli. XXX. 8. dicitur: *Equus indomitus evadit durus, & filius remiſſus evadit præceps*. Ita etiam & concupiſcentia, ſi ei ſatisfiat, maius robur accipit. Unde Auguſtinus dicit in VIII. Confeſs. (cap. V.) *Dum ſervitur libidini, facta eſt conſuetudo; & dum conſuetudini non reſiſtitur, facta eſt neceſſitas*. Tertio quantum ad remedium quod utrique præbetur. Puer enim emendatur per hoc quod coercetur: unde dicitur Proverb. XXIII. 13. *Noli ſubtrahere a puero diſciplinam .... Tu virga percuties eum, & animam eius de inferno liberabis*. Et ſimiliter dum concupiſcentiæ reſiſtitur, reducitur ad debitum honeſtatis modum. Et hoc eſt quod Auguſtinus dicit in VI. Muſicæ (cap. XI. cir. fin.) quod *mente in ſpiritualia ſuſpenſa, atque ibi fixa, & manente, conſuetudinis*, ſcilicet carnalis concupiſcentiæ, *impetus frangitur, & paulatim repreſſus extinguitur: maior enim erat, cum ſequeremur; non omnino nullus, ſed certe minor, cum refrenamus*. Et ideo Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. ult. in fin.) quod *quemadmodum puerum oportet ſecundum præceptum pædagogi vivere, ſic & (b) concupiſcibile conſonare rationi*.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ſecundum illum modum quo puerile dicitur id quod in pueris invenitur. Sic autem non dicitur peccatum intemperantiæ puerile, ſed ſecundum ſimilitudinem, ut dictum eſt (in cor. art.)

Ad ſecundum dicendum, quod concupiſcentia aliqua poteſt dici naturalis dupliciter. Uno modo ſecundum genus ſuum: & ſic temperantia, & intemperantia ſunt circa concupiſcentias naturales: ſunt enim circa concupiſcentias ciborum, & venereorum, quæ ordinantur ad conſervationem naturæ. Alio modo poteſt dici concupiſcentia naturalis quantum ad ſpeciem eius quod natura ad ſui conſervationem requirit; & ſic non

(a) *Vulgata* quæ ſunt ſuper terram, fornicationem, immunditiam, libidinem, concupiſcentiam malam &c. (b) *Ita mſſ. & editi paſſim, Edit. Patav. cum Garcia* concupiſcibilem.

non multum contingit peccare circa naturales concupiſcentias: natura enim non requirit niſi id per quod ſubvenitur neceſſitati naturæ, in cuius deſiderio non contingit eſſe peccatum, niſi ſolum ſecundum quantitats exceſſum. Et ſecundum hoc ſolum peccatur circa naturalem concupiſcentiam, ut Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. XI.) Alia vero circa quæ plurimum peccatur, ſunt quædam concupiſcentiæ incitamenta, quæ hominum curioſitas adinvenit; ſicut curioſe præparati cibi, & mulieres ornatæ. Et quamvis iſta non multum requirant pueri, nihilominus tamen intemperantia dicitur puerile peccatum, ratione iam dicta (in cor. art.)

Ad tertium dicendum, quod id quod ad naturam pertinet, in pueris eſt augmentandum, & fovendum; quod autem pertinet ad defectum rationis in eis, non eſt fovendum, ſed emendandum, ut dictum eſt (in cor. art.).

ARTICULUS III. 693

Utrum timiditas ſit maius vitium quam intemperantia.

II. Eth. lect. 2.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod timiditas ſit maius vitium quam intemperantia. Ex hoc enim aliquod vitium vituperatur quod opponitur bono virtutis. Sed timiditas opponitur fortitudini, quæ eſt nobilior virtus quam temperantia, cui opponitur intemperantia, ut ex ſupradictis patet (art. præc. & quæſt. præc. art. 8.) Ergo timiditas eſt maius vitium quam intemperantia.

2. Præterea. Quanto aliquis deficit in eo quod difficilius vincitur, tanto minus vituperatur: unde Philoſophus dicit in VII. Ethic. (cap. VII. a med) quod *ſi quis a fortibus, & ſuperexcellentibus delectationibus vincitur, vel triſtitiis, non eſt admirabile, ſed condonabile.* Sed difficilius videtur vincere delectationes quam alias paſſiones: unde in II. Eth. (cap. III. ad fi.) dicitur quod *difficilius eſt contra voluptatem pugnare quam contra iram*, quæ videtur eſſe fortior quam timor. Ergo intemperantia, quæ vincitur a delectatione, minus peccatum eſt quam timiditas, quæ vincitur a timore.

3. Præterea. De ratione peccati eſt quod ſit voluntarium. Sed timiditas eſt magis voluntaria quam intemperantia: nullus enim concupiſcit intemperatus eſſe; aliqui autem concupiſcunt fugere pericula mortis; quod pertinet ad timiditatem. Ergo timiditas eſt peccatum gravius quam intemperantia.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. XII. in princ.) quod *intemperantia magis aſſimilatur voluntario quam timiditas.* Ergo plus habet de ratione peccati.

Reſpondeo dicendum, quod unum vitium poteſt alteri comparari dupliciter: uno modo ex parte ipſius materiæ, vel obiecti; alio modo ex parte ipſius hominis peccantis: & utroque modo intemperantia eſt gravius vitium quam timiditas.

Primo namque ex parte materiæ. Nam timiditas refugit pericula mortis, ad quæ vitanda inducit maxima neceſſitas conſervandæ vitæ. Intemperantia autem eſt circa delectationes, quarum appetitus non eſt adeo neceſſarius ad vitæ conſervationem, quia, ut dictum eſt (art. præc. ad 2.) intemperantia magis eſt circa quaſdam (a) appoſitas delectationes, ſeu concupiſcentias, quam circa concupiſcentias, ſeu delectationes naturales. Quanto autem illud quod commovet ad peccandum, videtur eſſe magis neceſſarium, tanto peccatum levius eſt. Et ideo intemperantia eſt gravius vitium quam timiditas ex parte obiecti, ſive materiæ moventis.

Similiter etiam ex parte ipſius hominis peccantis; & hoc triplici ratione. Primo quidem quia quanto ille qui peccat, magis eſt compos ſuæ mentis, tanto gravius peccat: unde alienatis non imputantur peccata. Timores autem, & triſtitiæ graves, & maxime in periculis mortis, ſtupefaciunt mentem hominis: quod non facit delectatio, quæ movet ad intemperantiam. Secundo quia quanto aliquod peccatum eſt magis voluntarium, tanto eſt gravius. Intemperantia autem plus habet de voluntario quam timiditas; & hoc duplici ratione. Uno modo quia ea quæ per timorem fiunt, principium habent ab exteriori impellente: unde non ſunt ſimpliciter voluntaria, ſed mixta, ut dicitur in III. Ethic. (cap. I.) Ea autem quæ per delectationem fiunt, ſunt ſimpliciter voluntaria. Alio modo quia ea quæ ſunt intemperati, ſunt magis voluntaria in particulari, minus autem voluntaria in uni-

ni-

(a) *Ita cum mſs. edit. melioris notæ. Al.* oppoſitas.

Digitized by Google

niverſali. Nullus enim vellet intemperatus eſſe; allicitur tamen homo a ſingularibus delectationibus, quæ intemperatum faciunt hominem. Propter quod ad vitandum intemperantiam maximum remedium eſt ut non immoretur homo circa ſingularium conſiderationem. Sed in his quæ pertinent ad timiditatem, eſt e converſo: nam ſingularia quæ imminent, ſunt minus voluntaria, ut abiicere clypeum, & alia huiuſmodi; ſed ipſum commune eſt magis voluntarium, puta fugiendo ſalvari. Hoc autem eſt ſimpliciter magis voluntarium quod eſt magis voluntarium in ſingularibus, in quibus eſt actus. Et ideo intemperantia, cum ſit ſimpliciter magis voluntarium quam timiditas, eſt maius vitium. Tertio quia contra intemperantiam poteſt magis de facili remedium adhiberi quam contra timiditatem: eo quod delectationes ciborum, & venereorum, circa quas eſt intemperantia, per totam vitam occurrunt; & ſine periculo poteſt homo circa ea exercitari, ad hoc quod ſit temperatus: ſed pericula mortis rarius occurrunt, & periculoſius in his homo exercitatur ad timiditatem fugiendam. Et ideo intemperantia eſt ſimpliciter maius peccatum quam timiditas.

Ad primum ergo dicendum, quod excellentia fortitudinis ſupra temperantiam poteſt conſiderari dupliciter. Uno modo ex parte finis, quod pertinet ad rationem boni, quia ſcilicet fortitudo magis ordinatur ad bonum commune quam temperantia. Ex hac etiam parte timiditas habet quamdam excellentiam ſupra intemperantiam, inquantum ſcilicet per timiditatem aliqui deſiſtunt a defenſione boni communis. Alio modo ex parte difficultatis, inquantum ſcilicet difficilius eſt ſubire pericula mortis quam abſtinere a quibuſdam delectabilibus: & quantum ad hoc non oportet quod timiditas præcellat intemperantiam. Sicut enim maioris virtutis eſt non vinci a fortiori; ita etiam e contrario minoris vitii eſt a fortiori vinci, & maioris vitii a debiliori ſuperari.

Ad ſecundum dicendum, quod amor conſervationis vitæ, propter quam vitantur pericula mortis, eſt multo magis connaturalis quam quæcumque delectationes ciborum, vel venereorum, quæ ad conſervationem vitæ ordinantur. Et ideo difficilius eſt vincere timorem periculorum mortis quam concupiſcentiam delectationum, quæ eſt in cibis, & venereis: cui tamen difficilius eſt reſiſtere quam iræ, triſtitiæ, & timori quorumdam aliorum malorum.

Ad tertium dicendum, quod in timiditate conſideratur magis voluntarium in univerſali, minus tamen in particulari: & ideo in ea eſt magis voluntarium ſecundum quid, & non ſimpliciter.

ARTICULUS IV. 694

Utrum peccatum intemperantiæ ſit maxime exprobrabile.

Inf. quæſt. cxliii. *& quæſt.* cxliv. *art.* 1. *ad* 2. *& quæſt.* cli. *art.* 4. *ad* 2. *&* 3.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod peccatum intemperantiæ non ſit maxime exprobrabile. Sicut enim honor debetur virtuti, ita exprobratio debetur peccato. Sed quædam peccata ſunt graviora quam intemperantia, ſicut homicidium, blaſphemia, & alia huiuſmodi. Ergo peccatum intemperantiæ non eſt maxime exprobrabile.

2. Præterea. Peccata quæ ſunt magis communia, videntur minus eſſe exprobrabilia, eo quod de his homines minus verecundantur. Sed peccata intemperantiæ ſunt maxime communia, quia ſunt circa ea quæ communiter in uſum humanæ vitæ veniunt, in quibus etiam plurimi peccant. Ergo peccata intemperantiæ non videntur eſſe maxime exprobrabilia.

3. Præterea. Philoſophus dicit in VII. Ethic. (cap. IV. & ſeqq.) quod *temperantia, & intemperantia ſunt circa concupiſcentias, & delectationes humanas*. Sunt autem quædam concupiſcentiæ, & delectationes turpiores concupiſcentiis, & delectationibus humanis, quæ dicuntur beſtiales, & ægritudinales, ut in eodem Lib. (cap. V.) Philoſophus dicit. Ergo intemperantia non eſt maxime exprobrabilis.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. XII. cir. princ.) quod *intemperantia inter alia vitia videtur iuſte exprobrabilis eſſe*.

Reſpondeo dicendum, quod exprobratio opponi videtur honori, & gloriæ. Honor autem excellentiæ debetur, ut ſupra habitum eſt (quæſt. CIII. art. 1. & 2.) Gloria autem claritatem importat. Eſt ergo intemperantia maxime exprobrabilis propter duo. Primo quidem quia maxime repugnat excellentiæ hominis: eſt enim circa delectationes communes nobis, & bru-

& brutis, ut ſupra habitum eſt (quæſt. cxli. art. 2. ad 3.) Unde in Pſal. xlviii. 21. dicitur: *Homo, cum in bonore eſſet, non intellexit: comparatus eſt iumentis inſipientibus, & ſimilis factus eſt illis*. Secundo quia maxime repugnat eius claritati, vel pulchritudini, inquantum ſcilicet in delectationibus circa quas eſt intemperantia, minus apparet de lumine rationis, ex qua eſt tota claritas, & pulchritudo virtutis: unde & huiuſmodi delectationes dicuntur maxime ſerviles.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Gregorius dicit (implic. Lib. XXXIII. Moral. cap. xi. cir. med.) *vitia carnalia*, quæ ſub intemperantia continentur, *etſi ſint minoris culpæ, ſunt tamen maioris infamiæ*. Nam magnitudo culpæ reſpicit deordinationem a fine; infamia autem reſpicit turpitudinem, quæ maxime conſideratur ſecundum indecentiam peccantis.

Ad ſecundum dicendum, quod conſuetudo peccandi diminuit turpitudinem, & infamiam peccati ſecundum opinionem hominum, non autem ſecundum naturam ipſorum vitiorum.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur intemperantia eſſe maxime exprobrabilis, eſt intelligendum inter vitia humana, quæ ſcilicet attenduntur ſecundum paſſiones humanæ naturæ aliqualiter conformes. Sed illa vitia quæ excedunt modum humanæ naturæ, ſunt magis exprobrabilia. Et tamen etiam illa videntur reduci ad genus intemperantiæ ſecundum quemdam exceſſum; ſicut ſi aliquis delectaretur in comeſtione carnium humanarum, aut in coitu beſtiarum, aut maſculorum.

QUAESTIO CXLIII.

De partibus temperantiæ in generali.

Deinde conſiderandum eſt de partibus temperantiæ: & primo de ipſis partibus in generali; ſecundo de ſingulis earum in ſpeciali.

ARTICULUS UNICUS. 695

Utrum Tullius convenienter aſſignet partes temperantiæ, continentiam, clementiam, & modeſtiam.

Inf. quæſt. cxlv. *art.* 4. & *quæſt.* clvii. *art.* 3. & *quæſt.* clx. *art.* 1. & *II. diſt.* xliv. *quæſt.* ii. *art.* 1. & *III. diſt.* xxxiii. *quæſt.* iii. *art.* 2.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod Tullius in ſua Rhetorica (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) inconvenienter aſſignet partes temperantiæ, quas dicit eſſe *continentiam, clementiam, & modeſtiam*. Continentia enim contra virtutem dividitur in IV. Ethic. (cap. ult. ad fi. & Lib. VII. in princ.) Sed temperantia continetur ſub virtute. Ergo continentia non eſt pars temperantiæ.

2. Præterea. Clementia videtur eſſe mitigativa odii, vel iræ. Temperantia autem non eſt circa huiuſmodi, ſed circa delectationes tactus, ut dictum eſt (quæſt. cxli. art. 4.) Ergo clementia non eſt pars temperantiæ.

3. Præterea. Modeſtia conſiſtit in exterioribus actibus: unde & Apoſtolus dicit ad Philip. iv. 5. *Modeſtia veſtra nota ſit omnibus hominibus*. Sed actus exteriores ſunt materia iuſtitiæ, ut ſupra habitum eſt (quæſt. lviii. art. 8.) Ergo modeſtia magis eſt pars iuſtitiæ quam temperantiæ.

4. Præterea. Macrobius ſuper ſomnium Scipionis (Lib. I. cap. viii. cir. med.) ponit multo plures temperantiæ partes: dicit enim, quod temperantiam ſequitur *modeſtia, verecundia, abſtinentia, caſtitas, honeſtas, moderatio parcitas, ſobrietas, pudicitia*. Andronicus etiam dicit, quod familiares temperantiæ ſunt *auſteritas, continentia, humilitas, ſimplicitas, ornatus, bona ordinatio, per ſe ſufficientia*. Videtur ergo inſufficienter Tullius enumeraſſe temperantiæ partes.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. xlviii. & cxxviii.) alicuius virtutis cardinalis triplices partes eſſe poſſunt, ſcilicet integrales, ſubiectivæ, & potentiales. Et dicuntur partes integrales alicuius virtutis conditiones quas neceſſe eſt concurrere ad virtutem: & ſecundum hoc ſunt duæ partes integrales temperantiæ; ſcilicet *verecundia*, per quam aliquis refugit turpitudinem temperantiæ contrariam; &

honeſtas, per quam ſcilicet aliquis amat pulchritudinem temperantiæ. Nam ſicut ex dictis patet (quæſt. cxlx. art. 2. ad 3.) præcipue temperantia inter virtutes vendicat ſibi quemdam decorem, & vitia intemperantiæ maxime turpitudinem habent.

Partes autem ſubiectivæ alicuius virtutis dicuntur ſpecies eius. Oportet autem diverſificare ſpecies virtutum ſecundum diverſitatem materiæ, vel obiecti. Eſt autem temperantia circa delectationes tactus, quæ dividuntur in duo genera. Nam quædam ordinantur ad nutrimentum: & in his quantum ad cibum eſt *abſtinentia*, quantum autem ad potum proprie *ſobrietas*. Quædam vero ordinantur ad vim generativam: & in his quantum ad delectationem principalem ipſius coitus eſt *caſtitas*; quantum autem ad delectationes circumſtantes, puta quæ ſunt in oſculis, tactibus, & amplexibus, attenditur *pudicitia*.

Partes autem potentiales alicuius virtutis principalis dicuntur virtutes ſecundariæ, quæ modum quem principalis virtus obſervat circa aliquam principalem materiam, eumdem obſervant in quibuſdam aliis materiis, in quibus non eſt ita difficile. Pertinet autem ad temperantiam moderari delectationes tactus, quas difficillimum eſt moderari. Unde quæcumque virtus moderationem quamdam operatur in aliqua materia, & refrenationem appetitus in aliquid tendentis, poni poteſt pars temperantiæ, ſicut virtus ei adiuncta.

Quod quidem contingit tripliciter: uno modo in interioribus motibus animi; alio modo in exterioribus motibus, & actibus corporis; tertio modo in exterioribus rebus. Præter motum autem concupiſcentiæ, quem moderatur, & refrenat temperantia, tres motus inveniuntur in anima in aliquid tendentes. Primus quidem eſt motus voluntatis commotæ ex impetu paſſionis: & hunc motum refrenat *continentia*, ex qua fit ut licet homo immoderatas concupiſcentias patiatur, voluntas tamen non vincatur. Alius autem motus interior in aliquid tendens eſt motus ſpei, & audaciæ, quæ ipſam conſequitur: & hunc motum moderatur, ſive refrenat *humilitas*. Tertius autem motus eſt iræ tendens in vindictam, quem refrenat *manſuetudo*, ſive *clementia*. Circa motus autem, & actus corporales moderationem, & refrenationem facit *modeſtia*, quam Andronicus in tria dividit. Ad quorum primum pertinet diſcernere, quid ſit faciendum, & quid dimittendum, & quid quo ordine ſit agendum, & in hoc firmiter perſiſtere: & quantum ad hoc ponit *bonam ordinationem*. Aliud autem eſt quod homo in eo quod agit, decentiam obſervet: & quantum ad hoc ponit *ornatum*. Tertium autem eſt in colloquiis amicorum, vel quibuſcumque aliis: & quantum ad hoc ponitur *auſteritas*. Circa exteriora vero duplex moderatio eſt adhibenda. Primo quidem ut ſuperflua non requirantur: & quantum ad hoc ponitur a Macrobio *parcitas*, & ab Andronico *per ſe ſufficientia*. Secundo vero ut homo non nimis exquiſita requirat: & quantum ad hoc ponit Macrobius *moderationem*, Andronicus vero *ſimplicitatem*.

Ad primum ergo dicendum, quod continentia differt quidem a virtute, ſicut imperfectum a perfecto, ut infra dicetur (quæſt. clv. art. 1.) Et hoc modo condividitur virtuti. Convenit tamen cum temperantia & in materia, quia eſt circa delectationes tactus, & in modo, quia in quadam refrenatione conſiſtit. Et ideo convenienter ponitur pars temperantiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod clementia, ſive manſuetudo non ponitur pars temperantiæ propter convenientiam materiæ; ſed quia convenit cum ea in modo refrenandi, & moderandi, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod circa exteriores actus iuſtitia attendit id quod eſt debitum alteri. Hoc autem modeſtia non attendit, ſed ſolum moderationem quamdam. Et ideo non ponitur pars iuſtitiæ, ſed temperantiæ.

Ad quartum dicendum, quod Tullius ſub modeſtia comprehendit omnia illa quæ pertinent ad moderationem corporalium motuum, & exteriorum rerum, & etiam moderationem ſpei, quam diximus (in corp. art.) ad humilitatem pertinere.

QUAESTIO CXLIV.

De partibus temperantiæ in ſpeciali, & primo de verecundia,

in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de partibus temperantiæ in ſpeciali: & primo de

de partibus quaſi integralibus, quæ ſunt verecundia, & honeſtas.

Circa verecundiam autem quæruntur quatuor.

Primo, utrum verecundia ſit virtus.
Secundo, de quibus ſit verecundia.
Tertio, a quibus homo verecundetur.
Quarto, quorum ſit verecundari.

ARTICULUS I. 696

Utrum verecundia ſit virtus.

III. diſt. XXIII. *quæſt.* I. *art.* 3. *quæſt.* 2. *ad* 2. *& IV. diſt.* XIV. *quæſt.* I. *art.* I. *quæſt.* 2. *ad* 5. *& ver. quæſt.* XXVI. *art.* 6. *ad* 15.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod verecundia ſit virtus. Eſſe enim in medio ſecundum determinationem rationis eſt proprium virtutis, ut patet ex definitione virtutis, quæ ponitur in II. Ethic. (cap. VI.) Sed verecundia conſiſtit in tali medio, ut patet per Philoſophum ibidem (cap. VII. a med.) Ergo verecundia eſt virtus.

2. Præterea. Omne laudabile vel eſt virtus, vel ad virtutem pertinet. Sed verecundia eſt quoddam laudabile. Non eſt autem pars alicuius virtutis: non enim eſt pars prudentiæ, quia non eſt in ratione, ſed in appetitu; neque etiam eſt pars iuſtitiæ, quia verecundia paſſionem quamdam importat, iuſtitia autem non eſt circa paſſiones: ſimiliter etiam non eſt pars fortitudinis, quia ad fortitudinem pertinet perſiſtere, & aggredi, ad verecundiam autem refugere aliquid; neque etiam eſt pars temperantiæ, quia temperantia eſt circa concupiſcentias, verecundia autem eſt timor quidam, ut patet per Philoſophum in IV. Ethicor. (cap. ult.) & per Damaſcenum in II. Lib. (orth. Fid. cap. XV.) Relinquitur ergo quod verecundia ſit virtus.

3 Præterea. Honeſtum cum virtute convertitur, ut patet per Tullium in I. de offi. (in tit. *de temperant.* & ſeq.) Sed verecundia eſt quædam pars honeſtatis: dicit enim Ambroſius in I. de offic. (cap. XLIII. a princ.) quod *verecundia ſocia, ac familiaris eſt mentis placiditati, proterviam fugitans, ab omni luxu aliena, ſobrietatem diligit, & honeſtatem fovet, & decorum illud requirit.* Ergo verecundia eſt virtus.

4. Præterea. Omne vitium opponitur alicui virtuti. Sed quædam vitia opponuntur verecundiæ, ſcilicet inverecundia, & inordinatus ſtupor. Ergo verecundia eſt virtus.

5. Præterea. *Ex actibus ſimiles habitus generantur*, ut dicitur in II. Ethic. (cap. I. & II.) Sed verecundia importat actum laudabilem. Ergo ex multis talibus actibus cauſatur habitus. Sed habitus laudabilium operum eſt virtus, ut patet per Philoſophum in I. Ethicor. (cap. VII. a med.) Ergo verecundia eſt virtus.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in II. Ethic. (cap. VII.) & in IV. (cap. ult.) verecundiam non eſſe virtutem.

Reſpondeo dicendum, quod virtus dupliciter accipitur, proprie ſcilicet, & communiter. Proprie quidem virtus perfectio quædam eſt, ut dicitur in VII. Phyſic. (tex. 17. & 18.) Et ideo omne illud quod repugnat perfectioni, etiamſi ſit bonum, deficit a ratione virtutis. Verecundia autem repugnat perfectioni: eſt enim timor alicuius turpis, quod ſcilicet eſt exprobrabile. Unde Damaſcenus dicit (loc. cit. in arg. 2.) quod *verecundia eſt timor de turpi actu.* Sicut autem ſpes eſt de bono poſſibili, & arduo; ita etiam timor eſt de malo poſſibili, & arduo, ut ſupra habitum eſt (I. 2. quæſt. XL. art. I. & quæſt. XLI. art. 2. & quæſt. XLII. art. 3.) cum de paſſionibus ageretur. Ille autem qui eſt perfectus ſecundum habitum virtutis, non apprehendit aliquid exprobrabile, & turpe ad faciendum, ut poſſibile, & arduum, ideſt difficile ad vitandum; neque etiam actu facit aliquid turpe, unde opprobrium timeat. Unde verecundia, proprie loquendo, non eſt virtus: deficit enim a perfectione virtutis.

Communiter autem dicitur virtus omne quod eſt bonum, & laudabile in humanis actibus, vel paſſionibus: & ſecundum hoc quandoque verecundia dicitur virtus, cum ſit quædam laudabilis paſſio.

Ad primum ergo dicendum, quod eſſe in medio non ſufficit ad rationem virtutis, quamvis ſit una particula poſita in virtutis definitione; ſed requiritur ulterius quod ſit habitus electivus, ideſt ex electione operans. Verecundia autem non nominat habitum, ſed paſſionem: neque motus eius eſt ex electione, ſed ex impetu quodam paſſionis. Unde deficit a ratione virtutis.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut dictum eſt (in cor. art.) verecundia eſt

timor

Digitized by Google

timor turpitudinis, & exprobrationis. Dictum eſt autem ſupra (quæſt. clxii. art. 4.) quod vitium intemperantiæ eſt turpiſſimum, & maxime exprobrabile. Et ideo verecundia principalius pertinet ad temperantiam quam ad aliquam aliam virtutem ratione motivi, quod eſt turpe, non autem ſecundum ſpeciem paſſionis, quæ eſt timor. Secundum tamen quod vitia aliis virtutibus oppoſita ſunt turpia, & exprobrabilia, poteſt etiam verecundia ad alias virtutes pertinere.

Ad tertium dicendum, quod verecundia fovet honeſtatem, removendo ea quæ ſunt honeſtati contraria, non ita quod pertingat ad perfectam rationem honeſtatis.

Ad quartum dicendum, quod quilibet defectus cauſat vitium; non autem quodlibet bonum ſufficit ad rationem virtutis. Et ideo non oportet quod omne illud cui directe opponitur vitium, ſit virtus; quamvis omne vitium opponatur alicui virtuti ſecundum ſuam originem. Et ſic inverecundia, inquantum provenit ex nimio amore turpitudinum, opponitur temperantiæ.

Ad quintum dicendum, quod ex multoties verecundari cauſatur habitus virtutis acquiſitæ, per quam aliquis turpia vitet, de quibus eſt verecundia, non autem ut aliquis ulterius verecundetur; ſed ex illo habitu virtutis acquiſitæ ſic ſe habet aliquis quod magis verecundaretur, ſi materia verecundiæ adeſſet.

ARTICULUS II. 697

Utrum verecundia ſit de turpi actu.

IV. *diſt.* XIV. *quæſt.* I. *art.* 5 *quæſt.* II *ad* 5. & *ver. quæſt.* XXVI. *art.* 4. *ad* 7. *art.* 6. *ad* 15. & *Pſ.* xliii. *co.* 6. & IV. *Eth. lect* 17.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod verecundia non ſit de turpi actu. Dicit enim Philoſophus in IV. Eth. (cap. ult. in princ.) quod *verecundia eſt timor ingloriationis*. Sed quandoque illi qui nil turpe operantur, ingloriationem ſuſtinent, ſecundum illud Pſal. lxviii. 8. *Propter te ſuſtinui opprobrium, operuit confuſio faciem meam*. Ergo verecundia non eſt proprie de turpi actu.

2. Præterea. Illa ſolum videntur eſſe turpia quæ habent rationem peccati. Sed de quibuſdam homo verecundatur quæ non ſunt peccata, puta ſi aliquis exerceat ſervilia opera. Ergo videtur quod verecundia non ſit proprie de turpi actu.

3. Præterea. Operationes virtutum non ſunt turpes, ſed pulcherrimæ, ut dicitur in I. Ethic. (cap. VII. & VIII. a med.) Sed quandoque aliqui verecundantur aliqua opera virtutis facere, ut dicitur Luc. IX. 26. *Qui erubuerit me, & meos ſermones, hunc filius hominis erubeſcet &c.* Ergo verecundia non eſt de turpi actu.

4. Præterea. Si verecundia proprie eſſet de turpi actu, oporteret quod de magis turpibus homo magis verecundaretur. Sed quandoque homo plus verecundatur de his quæ ſunt minus peccata; cum tamen de graviſſimis quibuſdam peccatis glorietur, ſecundum illud Pſal. li. 3. *Quid gloriaris in malitia?* Ergo verecundia non proprie eſt de turpi actu.

Sed contra eſt quod Damaſcenus dicit in II. Lib. (orth. Fid. cap. xv.) & Gregorius Niſſenus, (vel Nemeſ. Lib. de nat. hom. cap. xx.) quod *verecundia eſt timor in turpi actu, vel in turpi perpetrato*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (I. 2. quæſt. xli. art. 2. & quæſt. xlii. art. 3.) cum de paſſione timoris ageretur, timor proprie eſt de malo arduo, quod ſcilicet difficile vitatur. Eſt autem duplex turpitudo. Una quidem vitioſa, quæ ſcilicet conſiſtit in deformitate actus voluntarii: & hæc, proprie loquendo, non habet rationem mali ardui: quod enim in ſola voluntate conſiſtit, non videtur eſſe arduum, & elevatum ſuper hominis poteſtatem; & propter hoc non apprehenditur ſub ratione terribilis: & propter hoc Philoſophus dicit in II. Rhetor. (cap. v. cir. med.) quod horum malorum non eſt timor.

Alia autem eſt turpitudo quaſi pœnalis; quæ quidem conſiſtit in vituperatione alicuius, ſicut quædam claritas gloriæ conſiſtit in honoratione alicuius. Et quia huiuſmodi vituperium habet rationem mali ardui, ſicut honor habet rationem boni ardui, verecundia, quæ eſt timor turpitudinis, primo, & principaliter reſpicit vituperium, ſeu opprobrium. Et quia vituperium proprie debetur vitio, ſicut honor virtuti, ideo & ex conſequenti verecundia reſpicit turpitudinem vitioſam. Unde, ſicut Philoſophus dicit in II. Rhet. (cap. VI. ante med.) *minus homo verecundatur de defectibus qui non ex eius culpa proveniunt.*

Reſpicit autem verecundia culpam dupliciter: uno modo, ut aliquis deſinat vitioſa agere propter timorem vituperii; alio modo, ut homo in turpibus quæ agit, vitet conſpectus publicos propter timorem vituperii: quorum primum, ſecundum Gregorium Niſſenum, (loc. cit. in arg. *Sed cont.*) pertinet ad erubeſcentiam; ſecundum ad verecundiam. Unde ipſe dicit, quod *qui verecundatur, occultat ſe in his quæ agit; qui vero erubeſcit, timet incidere in ingloriationem*.

Ad primum ergo dicendum, quod verecundia reſpicit proprie ingloriationem, ſecundum quod debetur culpæ, quæ eſt defectus voluntarius. Unde Philoſophus dicit in II. Rhet. (cap. VI. ante med.) quod *omnia illa homo magis verecundatur quorum ipſe eſt cauſa*. Opprobria autem quæ inferuntur alicui propter virtutem, virtuoſus quidem contemnit, quia indigne ſibi irrogantur; ſicut de magnanimis Philoſophus dicit in IV. Eth. (cap. III. a med.) & de Apoſtolis dicitur Act. V. 41. quod *ibant Apoſtoli gaudentes a conſpectu concilii, quoniam digni habiti ſunt pro nomine Ieſu contumeliam pati*. Ex imperfectione autem virtutis contingit quod aliquis verecundetur de opprobriis quæ ſibi inferuntur propter virtutem: quia quanto eſt aliquis magis virtuoſus, tanto magis contemnit exteriora bona, vel mala. Unde dicitur Iſa. LI. 7. (*a*) *Noli timere opprobrium hominum*.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut honor, ut ſupra habitum eſt (quæſt. LXIII. art. 3.) quamvis non debeatur vere niſi ſoli virtuti, reſpicit tamen quamdam excellentiam; ita etiam vituperium, quamvis debeatur proprie ſoli culpæ, reſpicit tamen ad minus ſecundum opinionem hominum quemcumque defectum. Et ideo de paupertate, & ignobilitate, & ſervitute, & aliis huiuſmodi aliquis verecundatur.

Ad tertium dicendum, quod de operibus virtuoſis in ſe conſideratis non eſt verecundia. Contingit tamen per accidens quod aliquis de his verecundetur, vel inquantum habentur ut vitioſa, ſecundum hominum opinionem, vel inquantum homo refugit in operibus virtutis notam de præſumptione, aut etiam de ſimulatione.

Ad quartum dicendum, quod quandoque contingit aliqua graviora peccata minus eſſe verecundabilia: vel quia minus habent de ratione turpitudinis, ſicut peccata ſpiritualia quam carnalia; vel quia in quodam exceſſu temporalis boni ſe habent, ſicut magis verecundatur homo de timiditate quam de audacia, & de furto quam de rapina, propter quamdam ſpeciem poteſtatis. Et ſimile eſt in aliis.

ARTICULUS III. 698

Utrum homo magis verecundetur a perſonis magis coniunctis.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod homo non magis verecundetur a perſonis magis coniunctis. Dicitur enim in II. Rhet. (cap. VI.) quod *homines magis erubeſcunt ab illis a quibus volunt in admiratione haberi*. Sed hoc maxime appetit homo a melioribus, qui quandoque non ſunt magis coniuncti. Ergo homo non magis erubeſcit de magis coniunctis.

2. Præterea. Illi videntur eſſe magis coniuncti qui ſunt ſimilium operum. Sed homo non erubeſcit de ſuo peccato ab his quos ſcit ſimili peccato ſubiacere: quia, ſicut dicitur in II. Rhetor. (cap. VI. cir. med.) *quæ quis ipſe facit, hæc proximis non vetat*. Ergo non magis verecundatur a maxime coniunctis.

3. Præterea. Philoſophus dicit in II. Rhet. (ibid.) quod *homo magis verecundatur ab his qui propalant multis quod ſciunt, ſicut ſunt irriſores, & fabularum fictores*. Sed illi qui ſunt magis coniuncti, non ſolent vitia propalare. Ergo ab eis non maxime eſt verecundandum.

4. Præterea. Philoſophus ibidem dicit, quod *homines maxime verecundantur ab eis inter quos in nullo defecerunt, & ab eis a quibus primo aliquid poſtulant, & quorum nunc primo volunt eſſe amici*. Huiuſmodi autem ſunt minus coniuncti. Ergo non magis verecundatur homo de magis coniunctis.

Sed contra eſt quod dicitur in II. Rhet. (ibid.) quod *eos qui ſemper aderunt, homines magis erubeſcunt*.

Reſpondeo dicendum, quod cum vituperium honori opponatur, ſicut honor importat teſtimonium quoddam de excellentia alicuius, & præcipue quæ eſt ſecundum virtutem; ita etiam opprobrium, cuius timor eſt verecundia, importat teſtimonium de defectu alicuius, & præcipue ſecundum aliquam culpam. Et ideo quanto teſtimonium alicuius re-

pu-

(a) *Vulgata* Nolite.

putatur maioris ponderis , tanto ab eo aliquis magis verecundatur.

Poteſt autem teſtimonium aliquod maioris ponderis reputari vel propter eius certitudinem veritatis , vel propter effectum . Certitudo autem veritatis adeſt teſtimonio alicuius propter duo . Uno quidem modo propter rectitudinem iudicii; ſicut patet de ſapientibus, & virtuoſis, a quibus homo & magis deſiderat honorari, & magis verecundatur. Unde a pueris, & beſtiis nullus verecundatur, propter defectum recti iudicii, qui eſt in eis. Alio modo propter cognitionem eorum de quibus eſt teſtimonium : quia unuſquiſque bene iudicat quæ cognoſcit. Et ſic magis verecundamur a perſonis coniunctis, quæ facta noſtra magis conſiderant . A peregrinis autem , & omnino ignotis, ad quos facta noſtra non perveniunt, nullo modo verecundamur.

Ex effectu autem eſt aliquod teſtimonium magni ponderis propter iuvamentum, vel nocumentum ab eo proveniens: & ideo magis deſiderant homines honorari ab his qui poſſunt eos iuvare, & magis verecundantur ab his qui poſſunt nocere. Et inde etiam eſt quod quantum ad aliquid magis verecundamur a perſonis coniunctis , cum quibus ſemper ſumus converſaturi , quaſi ex hoc nobis perpetuum proveniat detrimentum; quod autem provenit a peregrinis , & tranſeuntibus, quaſi cito pertranſit.

Ad primum ergo dicendum, quod ſimilis ratio eſt propter quam verecundamur de melioribus, & magis coniunctis: quia ſicut meliorum teſtimonium reputatur magis efficax propter univerſalem cognitionem quam habent de rebus, & immutabilem ſententiam a veritate; ita etiam familiarium perſonarum teſtimonium videtur magis efficax propter hoc quia magis cognoſcunt particularia, quæ circa nos ſunt.

Ad ſecundum dicendum , quod teſtimonium eorum qui ſunt nobis coniuncti in ſimilitudine peccati, non reformidamus, quia non æſtimamus , quod defectum noſtrum apprehendant ut aliquid turpe.

Ad tertium dicendum, quod a propalantibus verecundamur propter nocumentum inde proveniens , quod eſt diffamatio apud multos.

Ad quartum dicendum , quod etiam ab illis inter quos nihil mali fecimus , magis verecundamur propter nocumentum ſequens , quia ſcilicet per hoc amittimus bonam opinionem quam de nobis habebant, & etiam quia contraria iuxta ſe poſita maiora videntur . Unde cum aliquis ſubito de aliquo quem bonum æſtimavit, aliquid turpe percipit , apprehendit hoc ut turpius. Ab illis autem a quibus aliquid de novo poſtulamus , vel quorum nunc primo volumus eſſe amici, magis verecundamur propter nocumentum inde proveniens, quod eſt impedimentum implendæ petitionis , & amicitiæ conſumandæ.

ARTICULUS IV. 699

Utrum etiam in virtuoſis hominibus poſſit eſſe verecundia.

Pſal. xliii. & *IV. Ethic. lect.* 17.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod etiam in virtuoſis hominibus poſſit eſſe verecundia . Contrariorum enim contrarii ſunt effectus . Sed illi qui ſunt ſuperabundantis malitiæ , non verecundantur, ſecundum illud Hierem. III. 3. *Frons mulieris meretricis facta eſt tibi: noluiſti erubeſcere*. Ergo illi qui ſunt virtuoſi, magis verecundatur.

2. Præterea . Philoſophus dicit in II. Rhet. (cap. VI. a med.) quod *homines non ſolum erubeſcunt vitia, ſed etiam ſigna vitiorum*: quæ quidem contingit etiam eſſe in virtuoſis . Ergo in virtuoſis poteſt eſſe verecundia.

3. Præterea. Verecundia eſt timor ingloriationis. Sed contingit aliquos virtuoſos inglorioſos eſſe, puta ſi falſe diffamentur, vel etiam indigne opprobria patiantur . Ergo verecundia poteſt eſſe in homine virtuoſo.

4. Præterea. Verecundia eſt pars temperantiæ, ut dictum eſt (quæſt. præc.) Pars autem non ſeparatur a toto. Cum ergo temperantia ſit in homine virtuoſo, videtur quod etiam verecundia.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. ult. in med.) quod *verecundia non eſt hominis ſtudioſi*.

Reſpondeo dicendum, quod , ſicut dictum eſt (art. 1. & 2. hu. quæſt.) verecundia eſt timor alicuius turpitudinis. Quod autem aliquod malum non timeatur , poteſt propter duplicem rationem contingere: uno modo quia non æſtimatur ut malum; alio modo quia non æſtimatur ut poſſibile ſibi , vel ut difficile vitari: & ſecundum hoc verecundia deficit in aliquo dupliciter. Uno modo quia ea quæ ſunt erubeſcibilia, non apprehen-

duntur ut turpia: & hoc modo carent verecundia homines in peccatis profundati, quibus ſua peccata non diſplicent, ſed magis de eis gloriantur.

Alio modo quia non apprehendunt turpitudinem ut poſſibilem ſibi, vel quaſi non facile vitabilem: & hoc modo ſenes, & virtuoſi verecundia carent; ſunt tamen ſic diſpoſiti, ut ſi in eis eſſet aliquid turpe, de hoc verecundarentur. Unde Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. ult. ad fin.) quod *verecundia eſt ex ſuppoſitione ſtudioſi*.

Ad primum ergo dicendum, quod defectus verecundiæ contingit in peſſimis, & optimis viris ex diverſis cauſis, ut dictum eſt (in corp.) Invenitur autem in his qui mediocriter ſe habent, ſecundum quod eſt in eis aliquid de amore boni, & tamen non ſunt totaliter immunes a malo.

Ad ſecundum dicendum, quod ad virtuoſum pertinet non ſolum vitare vitia, ſed etiam ea quæ habent ſpeciem vitiorum, ſecundum illud I. Theſſalonic. v. 22. *Ab omni ſpecie mala abſtinete vos:* & Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. ult.) quod *vitanda ſunt virtuoſo tam ea quæ ſunt mala ſecundum veritatem, quam ea quæ ſunt mala ſecundum opinionem*.

Ad tertium dicendum, quod infamationes, & opprobria virtuoſus, ut dictum eſt (art. 1. hu. quæſt. ad 1.) contemnit, quaſi ea quibus ipſe non eſt dignus: & ideo etiam nec de his multum verecundatur. Eſt tamen aliquis motus verecundiæ præveniens rationem, ſicut & ceterarum paſſionum.

Ad quartum dicendum, quod verecundia non eſt pars temperantiæ, quaſi intrans eſſentiam eius, ſed quaſi diſpoſitive ſe habens ad ipſam: unde Ambroſius dicit in Lib. I. de offic. (cap. XLIII.) quod verecundia iacit prima temperantiæ fundamenta, inquantum ſcilicet incutit horrorem turpitudinis.

QUAESTIO CXLV.

De honeſtate,

in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de honeſtate: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, quomodo honeſtum ſe habeat ad virtutem.

Secundo, quomodo ſe habeat ad decorum.

Tertio, quomodo ſe habeat ad utile & delectabile.

Quarto, utrum honeſtas ſit pars temperantiæ.

ARTICULUS I. 700

Utrum honeſtum ſit idem virtuti.

Inf. art. 2. cor. & ad 3. & art. 3. cor.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod honeſtum non ſit idem virtuti. Dicit enim Tullius in ſua Rhet. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) *honeſtum eſſe quod propter ſe appetitur*. Virtus autem non appetitur propter ſeipſam, ſed propter felicitatem: dicit enim Philoſophus in I. Ethic. (cap. IX. a princ.) quod *felicitas eſt præmium virtutis, & finis*. Ergo honeſtum non eſt idem virtuti.

2. Præterea. Secundum Iſidorum (Lib. X. Etymol. ad lit. *H.*) *honeſtas dicitur quaſi honoris ſtatus*. Sed multis aliis debetur honor quam virtuti: nam *virtuti proprie debetur laus*, ut dicitur in I. Ethic. (cap. XII.) Ergo honeſtas non eſt idem virtuti.

3. Præterea. Principale virtutis conſiſtit in interiori electione, ut Philoſophus dicit in VIII. Ethicor. (cap. XIII. in fi.) Honeſtas autem magis videtur ad exteriorem converſationem pertinere, ſecundum illud I. ad Corinth. XIV. 40. *Omnia honeſte, & ſecundum ordinem fiant* in vobis. Ergo honeſtas non eſt idem virtuti.

4. Præterea. Honeſtas videtur conſiſtere in exterioribus divitiis, ſecundum illud Eccli. XI. 14. *Bona, & mala, vita, & mors, paupertas, & honeſtas, a Deo ſunt*. Sed in exterioribus divitiis non conſiſtit virtus. Ergo honeſtas non eſt idem virtuti.

Sed contra eſt quod Tullius dicit in I. de offic. (in tit. *de quatuor virtutib.*) & in II. Rhetor. (loc. cit. in arg. 1.) dividens honeſtum in quatuor principales virtutes, in quas etiam dividitur virtus. Ergo honeſtum eſt idem virtuti.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Iſidorus dicit (loc. cit. in arg. 2.) *honeſtas* dicitur quaſi *honoris ſtatus*: unde ex hoc videtur aliquid dici honeſtum, quod eſt honore dignum.

Honor autem, ut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 2. ad 2.) excellentiæ debetur. Excellentia autem hominis maxime

Digitized by Google

xime conſideratur ſecundum virtutem, quæ eſt *diſpoſitio perfecti ad optimum*, ut dicitur in VII. Phyſic. (tex. 17. & 18.) Et ideo *honeſtum*, proprie loquendo, in idem refertur cum virtute.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Philoſophus dicit in I. Eth. (cap. VII.) eorum quæ propter ſe appetuntur, quædam appetuntur ſolum propter ſe, & numquam propter aliud, ſicut felicitas, quæ eſt ultimus finis; quædam vero appetuntur & propter ſe, inquantum habent in ſeipſis aliquam rationem bonitatis, etiam ſi nihil aliud boni per ea nobis accideret, & tamen ſunt appetibilia propter aliud, inquantum ſcilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius: & hoc modo virtutes ſunt propter ſe appetendæ. Unde Tullius dicit in II. Rhetor. (loc. cit. in arg.) quod *quiddam eſt quod ſua vi nos allicit, & ſua dignitate trahit, ut virtus, veritas, ſcientia*. Et hoc ſufficit ad rationem honeſti.

Ad ſecundum dicendum, quod eorum quæ honorantur præter virtutem, aliquid eſt virtute excellentius, ſcilicet Deus, & beatitudo: & huiuſmodi non ſunt ita nobis per experientiam nota, ſicut virtutes, ſecundum quas quotidie operamur. Et ideo virtus magis ſibi vendicat nomen honeſti. Alia vero quæ ſunt infra virtutem, honorantur, inquantum coadiuvant ad opera virtutis, ſicut nobilitas, potentia, & divitiæ. Ut enim Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. III. ante med.) *huiuſmodi honorantur a quibuſdam; ſed ſecundum veritatem ſolus bonus eſt honorandus*. Bonus autem eſt aliquis ſecundum virtutem. Et ideo virtuti quidem debetur laus, ſecundum quod eſt appetibilis propter aliud; honor autem, prout eſt appetibilis propter ſeipſum: & ſecundum hoc habet rationem honeſti.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut dictum eſt (in cor. art.) honeſtum importat debitum honoris. Honor autem eſt conteſtatio quædam de excellentia alicuius, ut ſupra dictum eſt (quæſt. CIII. art. 1. & 2.) Teſtimonium autem non profertur niſi de rebus notis. Interior autem electio non innoteſcit homini niſi per exteriores actus. Et ideo exterior converſatio habet rationem honeſti, ſecundum quod eſt demonſtrativa interioris rectitudinis. Et propter hoc radicaliter honeſtas conſiſtit in interiori electione, ſignificative autem in exteriori converſatione.

Ad quartum dicendum, quod quia ſecundum vulgarem opinionem excellentia divitiarum facit hominem dignum honore, inde eſt quod quandoque nomen honeſtatis ad exteriorem proſperitatem tranſfertur.

ARTICULUS II. 701

Utrum honeſtum ſit idem quod decorum.

Inf. art. 4. corp.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod honeſtum non ſit idem quod decorum. Ratio enim honeſti ſumitur ex appetitu: nam honeſtum eſt quod per ſe appetitur. Sed decorum magis reſpicit conſpectum, cui placet. Ergo decorum non eſt idem quod honeſtum.

2. Præterea. Decor quamdam claritatem requirit, quæ pertinet ad rationem gloriæ; honeſtum autem reſpicit honorem. Cum ergo honor, & gloria differant, ut ſupra dictum eſt (quæſt. CIII. art. 1. ad 3.) videtur quod etiam honeſtum differat a decoro.

3. Præterea. Honeſtum eſt idem virtuti, ut ſupra dictum eſt (art. præc.) Sed aliquis decor contrariatur virtuti: unde dicitur Ezech. XVI. 15. *Habens fiduciam in pulchritudine tua fornicata es in nomine tuo*. Ergo honeſtum non eſt idem decoro.

Sed contra eſt quod Apoſtolus dicit in I. ad Corinth. XII. 23. *Quæ inhoneſta ſunt noſtra, abundantiorem honeſtatem habent; honeſta autem noſtra nullius egent*. Vocat autem ibi inhoneſta membra turpia, honeſta autem membra pulchra. Ergo honeſtum, & decorum idem eſſe videntur.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut accipi poteſt ex verbis Dionyſii cap. IV. de div. Nom. (part. 1. lect. 5. & 6) ad rationem pulchri, ſive decori concurrit & claritas, & debita proportio. Dicit enim, quod Deus dicitur *pulcher*, ſicut *univerſorum conſonantiæ, & claritatis cauſa*. Unde pulchritudo corporis in hoc conſiſtit quod homo habeat membra corporis bene proportionata cum quadam debiti coloris claritate. Et ſimiliter pulchritudo ſpiritualis in hoc conſiſtit quod converſatio hominis, ſive actio eius ſit bene proportionata ſecundum ſpiritualem rationis claritatem.

Hoc autem pertinet ad rationem honeſti, quod diximus (art. præc.) idem eſſe virtuti, quæ ſecundum rationem mo-

moderatur omnes res humanas. Et ideo *honeſtum eſt idem ſpirituali decori*. Unde Auguſtinus dicit in Lib. lxxxiii. Qq. (quæſt. xxx. parum a princ.) *Honeſtum voco intelligibilem pulchritudinem, quam ſpiritualem nos proprie dicimus*: & poſtea ſubdit, quod *multa ſunt pulchra viſibilia, quæ minus proprie honeſta appellantur*.

Ad primum ergo dicendum, quod objectum movens appetitum eſt bonum apprehenſum: quod autem in ipſa apprehenſione apparet decorum, accipitur ut conveniens, & bonum. Et ideo dicit Dionyſius iv. cap. de div. Nom. (part. 1. lect. 5. & part. iii. lect. 14.) quod *omnibus eſt pulchrum, & bonum amabile*. Unde & ipſum honeſtum, ſecundum quod habet ſpiritualem decorem, appetibile redditur: unde & Tullius dicit in I. de offi. (immediate ante tit. de 4. virt. in princ.) *Formam ipſam, & tamquam faciem honeſti vides, quæ ſi oculis cerneretur, mirabiles amores, ut ait Plato, excitaret ſapientiæ*.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. ciii. art. 1. ad 3.) gloria eſt effectus honoris. Ex hoc enim quod aliquis honoratur, vel laudatur, redditur clarus in oculis aliorum. Et ideo ſicut idem eſt honorificum, & glorioſum; ita etiam idem eſt honeſtum, & decorum.

Ad tertium dicendum, quod objectio illa procedit de pulchritudine corporali: quamvis poſſit dici, quod etiam propter pulchritudinem ſpiritualem aliquis ſpiritualiter fornicatur, inquantum de ipſa honeſtate ſuperbit, ſecundum illud Ezech. xxviii. 17. *Elevatum eſt cor tuum in decore tuo: perdidiſti ſapientiam tuam in decore tuo*.

ARTICULUS III. 702

Utrum honeſtum differat ab utili, & delectabili.

I. P. quæſt. v. art. 6.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod honeſtum non differat ab utili, & delectabili. Dicitur enim honeſtum quod propter ſe appetitur. Sed delectatio propter ſe appetitur: *ridiculum enim videtur quærere, propter quid aliquis velit delectari*, ut Philoſophus dicit in X. Ethic. (cap. ii. parum a princ.) Ergo honeſtum non differt a delectabili.

2. Præterea. Divitiæ ſub bono utili continentur: dicit enim Tullius in II. Rhetor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) *Eſt aliquid non propter ſuam vim, & naturam, ſed propter fructum, & utilitatem appetendum, quod pecunia eſt*. Sed divitiæ habent rationem honeſtatis: dicitur enim Eccli. xi. 14. *Paupertas, & honeſtas*, ideſt divitiæ, *a Deo ſunt*: & xiii. cap. 2. *Pondus ſuper ſe tollit qui honeſtiori*, ideſt ditiori, *ſe communicat*. Ergo honeſtum non differt ab utili.

3. Præterea. Tullius probat in Lib. II. de offic. (tit. 2. *de utilit.*) quod *nihil poteſt eſſe utile quod non ſit honeſtum*: & hoc idem habetur per Ambroſium in Lib. II. de offic. (cap. vi.) Ergo utile non differt ab honeſto.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Lib. lxxxiii. Qq. (quæſt. xxx. cir. princ.) *Honeſtum dicitur quod propter ſeipſum appetendum eſt; utile autem quod ad aliquid aliud referendum eſt*.

Reſpondeo dicendum, quod honeſtum concurrit in idem ſubjectum cum utili, & delectabili, a quibus tamen differt ratione.

Dicitur enim aliquid honeſtum, ſicut dictum eſt (art. præc.) inquantum habet quemdam decorem ex ordinatione rationis. Hoc autem quod eſt ſecundum rationem ordinatum, eſt naturaliter conveniens homini. Unumquodque autem naturaliter delectatur in ſuo convenienti. Et ideo honeſtum eſt naturaliter homini delectabile; ſicut de operatione virtutis Philoſophus probat in I. Ethicor. (cap. viii.) Non tamen omne delectabile eſt honeſtum: quia poteſt etiam aliquod conveniens eſſe ſecundum ſenſum, & non ſecundum rationem. Sed hoc delectabile eſt præter hominis rationem, quæ perficit naturam ipſius. Ipſa etiam virtus, quæ ſecundum ſe honeſta eſt, refertur ad aliud ſicut ad finem, ſcilicet ad felicitatem. Et ſecundum hoc idem ſubjecto eſt honeſtum, & utile, & delectabile. Sed ratione differunt: nam honeſtum dicitur, ſecundum quod aliquid habet quamdam excellentiam dignam honore propter ſpiritualem pulchritudinem; delectabile autem, inquantum quietat appetitum; utile autem, inquantum refertur ad aliud. In plus tamen eſt delectabile quam utile, & honeſtum: quia omne utile, & honeſtum eſt aliqualiter delectabile, ſed non convertitur, ut dicitur in II. Ethic. (cap. iii. a med.)

Ad primum ergo dicendum, quod honeſtum dicitur quod propter ſe appetitur

appetitu rationali, qui tendit in id quod eſt conveniens rationi. Delectabile autem propter ſe appetitur appetitu ſenſitivo.

Ad ſecundum dicendum, quod divitiæ vocantur nomine honeſtatis ſecundum opinionem multorum, qui divitias honorant; vel inquantum ordinantur organice ad actus virtutum, ut dictum eſt (art. I. hu. quæſt. ad 2.)

Ad tertium dicendum, quod intentio Tullii, & Ambroſii eſt dicere, quod nihil poteſt eſſe ſimpliciter & vere utile, quod repugnat honeſtati: quia oportet quod repugnet ultimo fini hominis, quod eſt bonum ſecundum rationem: quamvis poſſit forte eſſe utile ſecundum quid reſpectu alicuius finis particularis. Non autem intendunt dicere, quod omne utile in ſe conſideratum pertingat ad rationem honeſti.

ARTICULUS IV. 703

Uutrum honeſtas debeat poni pars temperantiæ.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod honeſtas non debeat poni pars temperantiæ. Non enim eſt poſſibile quod idem reſpectu eiuſdem ſit pars, & totum. Sed *temperantia eſt pars honeſtatis*, ut Tullius dicit in II. Rhetor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) Ergo honeſtas non eſt pars temperantiæ.

2. Præterea. Eſdræ III. cap. III. dicitur, quod *vinum omnia præcordia facit honeſta*. Sed uſus vini, præcipue ſuperfluus, de quo ibi loqui videtur, magis pertinet ad intemperantiam quam ad temperantiam. Ergo honeſtas non eſt pars temperantiæ.

3. Præterea. Honeſtum dicitur quod eſt honore dignum. Sed *iuſti*, *& fortes maxime honorantur*, ut dicit Philoſophus in I. Rhetoric. (cap. IX. a princ.) Ergo honeſtas non pertinet ad temperantiam, ſed magis ad iuſtitiam, & fortitudinem: unde & Eleazarus dixit, ut dicitur II. Machab. VI. 28. *Fortiter pro graviſſimis, ac ſanctiſſimis legibus honeſta morte perfungar*.

Sed contra eſt quod Macrobius (Lib. I. in ſomn. Scip. cap. VIII.) honeſtatem ponit partem temperantiæ: Ambroſius etiam in I. de offic. (cap. XLIII.) temperantiæ ſpecialiter honeſtatem attribuit.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. 2. hu. quæſt.) honeſtas eſt quædam ſpiritualis pulchritudo. Pulchro autem opponitur turpe. Oppoſita autem maxime ſe invicem manifeſtant. Et ideo ad temperantiam ſpecialiter honeſtas pertinere videtur, quæ id quod eſt homini turpiſſimum, & indecentiſſimum, repellit, ſcilicet brutales voluptates. Unde & in ipſo nomine temperantiæ maxime intelligitur bonum rationis, cuius eſt moderari, & temperare concupiſcentias pravas. Sic ergo honeſtas, prout ſpeciali quadam ratione temperantiæ attribuitur, ponitur pars eius, non quidem ſubiectiva, vel ſicut virtus adiuncta, ſed pars integralis ipſius, ſicut quædam eius conditio.

Ad primum ergo dicendum, quod temperantia ponitur pars ſubiectiva honeſti, prout ſumitur in ſua communitate: ſic autem non ponitur temperantiæ pars.

Ad ſecundum dicendum, quod vinum in ebriis facit præcordia honeſta ſecundum eorum reputationem, quia videtur eis quod ſint magni, & honorandi.

Ad tertium dicendum, quod iuſtitiæ, & fortitudini debetur maior honor quam temperantiæ, propter maioris boni excellentiam; ſed temperantiæ debetur maior honor propter cohibitionem vitiorum magis exprobrabilium, ut ex dictis patet (in corp. art.) Et ſic honeſtas magis attribuitur temperantiæ ſecundum regulam Apoſtoli I. ad Corinth. XII. 23. quod *inhoneſta noſtra maiorem habent honeſtatem*, ſcilicet removentem quod inhoneſtum eſt.

QUAESTIO CXLVI.

De abſtinentia,

in duos articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de partibus ſubiectivis temperantiæ: & primo de his quæ ſunt circa delectationes ciborum; ſecundo de his quæ ſunt circa delectationes venereorum.

Circa primum conſiderandum eſt de abſtinentia, quæ eſt circa cibos, & potus; & de ſobrietate, quæ eſt ſpecialiter circa potum.

Circa abſtinentiam autem conſideranda ſunt tria. Primo de ipſa abſtinentia. Secundo de actu eius, qui eſt ieiunium. Tertio de oppoſito vitio, quod eſt gula.

Circa abſtinentiam autem quæruntur duo.

Pri-

Primo, utrum abſtinentia ſit virtus.
Secundo, utrum ſit virtus ſpecialis.

ARTICULUS I. 704

Utrum abſtinentia ſit virtus.

Sup. quæſt. cxlii.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod abſtinentia non ſit virtus. Dicit enim Apoſtolus I. ad Corinth. iv. 20. *Non eſt regnum Dei in ſermone, ſed in virtute*. In abſtinentia autem non conſiſtit regnum Dei: dicit enim Apoſtolus ad Rom. xiv. 17. *Non eſt regnum Dei eſca, & potus*: ubi dicit Gloſſa (Auguſtini Lib. II. Qq. Evang. quæſt. xi. ante med.) „ nec in abſtinendo, nec in manducando eſſe iuſtitiam. " Ergo abſtinentia non eſt virtus.

2. Præterea. Auguſtinus dicit in X. Confeſſ. (cap. xxxi. a princ.); ad Deum loquens: *Hoc me docuiſti, ut quemadmodum medicamenta, ſic alimenta ſumpturus accedam*. Sed medicamenta moderari non pertinet ad virtutem, ſed ad artem medicinæ. Ergo pari ratione moderari alimenta, quod pertinet ad abſtinentiam, non eſt actus virtutis, ſed artis.

3. Præterea. Omnis virtus in medio conſiſtit, ut habetur in II. Ethic. (cap. vi. & vii.) Abſtinentia autem non videtur in medio conſiſtere, ſed in defectu, cum ex ſubtractione nominetur. Ergo abſtinentia non eſt virtus.

4. Præterea. Nulla virtus excludit aliam. Sed abſtinentia excludit patientiam: dicit enim Gregorius in Paſtor. (par. iii. cap. xx. parum ante med.) quod *abſtinentium mentes plerumque impatientia excutit a ſinu tranquillitatis*: ibidem etiam dicit, quod *cogitationes abſtinentium nonnumquam ſuperbiæ culpa tranſfigit*: & ita excludit humilitatem. Ergo abſtinentia non eſt virtus.

Sed contra eſt quod dicitur II. Pet. i. 5. *Miniſtrate in fide veſtra virtutem, in virtute autem ſcientiam, in ſcientia autem abſtinentiam*: ubi abſtinentia aliis virtutibus connumeratur. Ergo abſtinentia eſt virtus.

Reſpondeo dicendum, quod abſtinentia ex ſuo nomine importat ſubtractionem ciborum. Dupliciter ergo nomen abſtinentiæ accipi poteſt. Uno modo ſecundum quod abſolute ciborum ſubtractionem deſignat: & hoc modo abſtinentia non deſignat neque virtutem, neque actum virtutis, ſed quoddam indifferens. Alio modo poteſt accipi, ſecundum quod eſt ratione regulata: & tunc ſignificat vel habitum virtutis, vel actum. Et hoc ſignificatur in præmiſſa auctoritate Petri, ubi dicitur, *in ſcientia eſſe abſtinentiam miniſtrandam*, ut ſcilicet homo a cibis abſtineat, prout oportet pro congruentia hominum cum quibus vivit, & perſonæ ſuæ, & pro valetudinis ſuæ neceſſitate.

Ad primum ergo dicendum, quod uſus ciborum, & eorum abſtinentia, ſecundum ſe conſiderata, non pertinent ad regnum Dei: dicit enim Apoſtolus I. ad Corinth. viii. 8. *Eſca nos non commendat Deo: neque enim ſi non manducaverimus, deficiemus; neque ſi manducaverimus, abundabimus*, ſcilicet ſpiritualiter. Utrumque autem eorum, ſecundum quod ſit rationabiliter ex fide, & dilectione Dei, pertinet ad regnum Dei.

Ad ſecundum dicendum, quod moderatio ciborum ſecundum quantitatem, & qualitatem, pertinet ad artem medicinæ in comparatione ad valetudinem corporis; ſed ſecundum interiores affectiones in comparatione ad bonum rationis pertinet ad abſtinentiam. Unde Auguſtinus dicit in Lib. II. de Qq. Evang. (quæſt. xi. ante med.) *Non intereſt omnino*, ſcilicet ad virtutem, *quid alimentorum, vel quantum quis accipiat, dummodo id faciat pro congruentia hominum cum quibus vivit, & perſonæ ſuæ, & pro valetudinis ſuæ neceſſitate; ſed quanta facilitate*, (a) *& ſerenitate animi his careat, cum oportet, vel neceſſe eſt carere*.

Ad tertium dicendum, quod ad temperantiam pertinet refrenare delectationes quæ nimis animum ad ſe alliciunt, ſicut ad fortitudinem pertinet firmare animum contra timores a bono rationis repellentes. Et ideo ſicut laus fortitudinis conſiſtit in quodam exceſſu, & ex hoc denominantur omnes partes fortitudinis; ita etiam laus temperantiæ conſiſtit in quodam defectu, & ex hoc ipſa, & omnes partes eius denominantur. Unde & abſtinentia, quia eſt pars temperantiæ, denominatur a defectu; & tamen conſiſtit in medio, inquantum eſt ſecundum rationem rectam.

Ad quartum dicendum, quod illa vitia proveniunt ex abſtinentia, prout non eſt ſecundum rationem rectam. Ratio enim recta facit abſtinere ſicut oportet, ſcilicet cum hilaritate mentis, & pro-

(a) *Ita cum mſſ. Nicolaius, & edit. eo poſteriores. Al.* ſeveritate.

Digitized by Google

propter quod oportet, ſcilicet propter gloriam Dei, non propter gloriam ſuam.

ARTICULUS II. 705

Utrum abſtinentia ſit ſpecialis virtus.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod abſtinentia non ſit ſpecialis virtus. Omnis enim virtus ſecundum ſeipſam eſt laudabilis. Sed abſtinentia non eſt ſecundum ſe laudabilis: dicit enim Gregorius in Paſtor. (par. III. cap. xx. a med.) quod *virtus abſtinentiæ nonniſi ex aliis virtutibus commendatur*. Ergo abſtinentia non eſt ſpecialis virtus.

2. Præterea. Auguſtinus (Fulgentius) dicit de fide. ad Petrum (cap. xlII.) quod *abſtinentia ſanctorum eſt a cibo, & potu, non quia aliqua creatura Dei ſit mala, ſed pro ſola corporis caſtigatione*. Hoc autem pertinet ad caſtitatem, ut ex ipſo nomine apparet. Ergo abſtinentia non eſt virtus ſpecialis a caſtitate diſtincta.

3. Præterea. Sicut homo debet eſſe contentus moderato cibo, ita & moderata veſte, ſecundum illud I. Timoth. ult. 8. *Habentes alimenta, & quibus tegamur, his contenti ſimus*. In moderatione autem veſtium non eſt aliqua ſpecialis virtus. Ergo neque abſtinentia, quæ eſt moderativa alimentorum.

Sed contra eſt quod Macrobius (Lib. I. in ſomn. Scip. cap. VIII.) ponit abſtinentiam ſpecialem partem temperantiæ.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. cxxxvI. art. I. & quæſt. cxlI. art. 3.) virtus moralis conſervat bonum rationis contra impetus paſſionum: & ideo ubi invenitur ſpecialis ratio qua paſſio abſtrahit a bono rationis, ibi neceſſe eſt eſſe ſpecialem virtutem. Delectationes autem ciborum natæ ſunt abſtrahere hominem a bono rationis, tum propter earum magnitudinem, tum etiam propter neceſſitatem ciborum, quibus homo indiget ad vitæ conſervationem, quam maxime homo deſiderat. Et ideo abſtinentia eſt ſpecialis virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes oportet eſſe connexas, ut ſupra dictum eſt (I. 2. quæſt. lxv. art. I.) Et ideo una virtus adiuvatur, & commendatur ex alia, ſicut iuſtitia ex fortitudine. Et per hunc etiam modum virtus abſtinentiæ commendatur ex aliis virtutibus.

Ad ſecundum dicendum, quod per abſtinentiam corpus caſtigatur, non ſolum contra illecebras luxuriæ, ſed etiam contra illecebras gulæ: quia dum homo abſtinet, magis redditur fortis ad impugnationes gulæ vincendas, quæ tanto fortiores ſunt, quanto magis homo eis cedit. Et tamen non prohibetur per hoc abſtinentiam eſſe ſpecialem virtutem, quod ad caſtitatem valet, quia una virtus ad aliam iuvat.

Ad tertium dicendum, quod uſus veſtimentorum eſt introductus ab arte, uſus autem ciborum a natura: & ideo magis debet eſſe virtus ſpecialis circa moderationem ciborum quam circa moderationem veſtimentorum.

QUAESTIO CXLVII.

De ieiunio,

in octo articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de ieiunio: & circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum ieiunium ſit actus virtutis.

Secundo, cuius virtutis ſit actus.

Tertio, utrum cadat ſub præcepto.

Quarto, utrum aliqui excuſentur ab obſervatione huius præcepti.

Quinto de tempore ieiunii.

Sexto, utrum ſemel comedere requiratur ad ieiunium.

Septimo de hora comeſtionis ieiunantium.

Octavo de cibis a quibus debent abſtinere.

ARTICULUS I. 706

Utrum ieiunium ſit actus virtutis.

Sup. quæſt. cxlvI. *art.* I. *& IV. diſt.* xv. *quæſt.* III. *art.* I. *quæſt.* 2.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod ieiunium non ſit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis Deo eſt acceptus. Sed ieiunium non ſemper eſt Deo acceptum, ſecundum illud Iſaiæ lvIII. 3. *Quare ieiunavimus, & non aſpexiſti?* Ergo ieiunium non eſt actus virtutis.

2. Præterea. Nullus actus virtutis recedit a medio virtutis. Sed ieiunium recedit a medio virtutis: quod quidem in virtute abſtinentiæ accipitur ſecundum hoc ut ſubveniatur neceſſitati naturæ, cui per ieiunium aliquid ſubtrahitur:

tur: alioquin non ieiunantes non haberent virtutem abſtinentiæ. Ergo ieiunium non eſt actus virtutis.

3. Præterea. Id quod communiter omnibus convenit, & bonis, & malis, non eſt actus virtutis: Sed ieiunium eſt huiuſmodi: quilibet enim, antequam comedat, ieiunus eſt. Ergo ieiunium non eſt actus virtutis.

Sed contra eſt quod connumeratur aliis virtutum actibus II. ad Corinth. VI. 5. ubi Apoſtolus dicit: *In ieiuniis, in ſcientia, in caſtitate &c.*

Reſpondeo dicendum, quod ex hoc aliquis actus eſt virtuoſus quod per rationem ordinatur ad aliquod bonum honeſtum. Hoc autem convenit ieiunio: aſſumitur enim ieiunium principaliter ad tria. Primo quidem ad concupiſcentias carnis reprimendas: unde Apoſtolus dicit in auctoritate inducta: *In ieiuniis, in caſtitate*: quia per ieiunia caſtitas conſervatur. Ut enim Hieronymus dicit (Lib. II. cont. Iovin. cap. VI. in fin.) *ſine Cerere, & Baccho friget Venus*, id eſt per abſtinentiam cibi, & potus tepeſcit luxuria. Secundo aſſumitur ad hoc quod mens liberius elevetur ad ſublimia contemplanda: unde dicitur Dan. X. quod poſt ieiunium trium hebdomadarum revelationem accepit a Deo. Tertio ad ſatisfaciendum pro peccatis: unde dicitur Ioel. II. 12. *Convertimini ad me in toto corde veſtro, in ieiunio, in fletu, & planctu.*

Et hoc eſt quod Auguſtinus dicit in quodam ſermone de oratione, & ieiunio (CCXXX. de temp.) *Ieiunium purgat animam, mentem ſublevat, propriam carnem ſpiritui ſubiicit, cor facit contritum, & humiliatum, concupiſcentiæ nebulas diſpergit, libidinum ardores extinguit, caſtitatis verum lumen accendit.* Unde patet quod ieiunium eſt actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod contingit quod aliquis actus qui ex genere ſuo eſt virtuoſus, ex aliquibus circumſtantiis adiunctis redditur vitioſus: unde ibidem dicitur: *Ecce in diebus ieiunii veſtri invenitur voluntas veſtra*: & paulo poſt ſubditur: *Ad lites, & contentiones ieiunatis, & percutitis pugno impie.* Quod exponens Gregorius in Paſtor. (part. III. cap. XX. a med.) dicit: „Voluntas „ad lætitiam pertinet, pugnus ad iram. „Incaſſum ergo per abſtinentiam corpus „atteritur, ſi inordinatis motibus dimiſ„ſa mens vitiis diſſipatur. Et Auguſtinus in prædicto ſerm. dicit, quod „ieiu„nium verboſitatem non amat, divi„tias ſuperfluitatem iudicat, ſuperbiam „ſpernit, humilitatem commendat, præ„ſtat homini ſeipſum intelligere quod eſt „infirmum, & fragile.“

Ad ſecundum dicendum, quod medium virtutis non accipitur ſecundum quantitatem, ſed ſecundum rationem rectam, ut dicitur in II. Ethic. (cap. VI.) Ratio autem iudicat quod propter aliquam ſpecialem cauſam aliquis homo minus ſumat de cibo quam ſibi competeret ſecundum ſtatum communem; ſicut propter infirmitatem vitandam, aut ad aliqua opera corporalia expeditius agenda. Et multo magis ratio recta hoc ordinat ad ſpiritualia mala vitanda, & bona proſequenda. Non tamen ratio recta tantum de cibo ſubtrahit, ut natura conſervari non poſſit: quia, ut Hieronymus dicit (hab. cap. *Non immediocriter.* de conſecrationib. diſt. V.) *non differt utrum magno, vel parvo tempore te interimas: quia de rapina holocauſtum offert qui vel ciborum nimia egeſtate, vel manducandi, vel ſomni penuria immoderate corpus affligit.* Similiter etiam ratio recta non tantum de cibo ſubtrahit ut homo reddatur impotens ad debita opera peragenda: unde dicit Hieronymus (loc. cit.) quod *rationalis homo dignitatem amittit, qui vel ieiunium caritati, vel vigilias ſenſus integritati præfert.*

Ad tertium dicendum, quod ieiunium naturæ, quo quis dicitur ieiunus, antequam comedat, conſiſtit in pura negatione, unde non poteſt poni actus virtutis; ſed ſolum illud ieiunium quo quis ex rationabili propoſito a cibis aliqualiter abſtinet. Unde primum dicitur ieiunium ieiuni; ſecundum vero ieiunium ieiunantis, quaſi ex propoſito aliquid agentis.

ARTICULUS II. 706

Utrum ieiunium ſit actus abſtinentiæ.

IV. diſt. XV. quæſt. III. art. I. quæſt. 3. per tot. & quæſt. 5. ad 2. & quol. III. art. 12. ad 3.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ieiunium non ſit actus abſtinentiæ. Quia ſuper illud Matth. XVII. *Hoc genus dæmoniorum &c.* dicit Gloſſa (ord. Bedæ Lib. III. comment. cap. VIII. in fin.) „Ieiunium non ſolum eſt „ab eſcis, ſed a cunctis illecebris abſti„nere.“ Sed hoc pertinet ad omnem vir-

virtutem. Ergo ieiunium non eſt actus ſpecialiter abſtinentiæ.

2. Præterea. Gregorius dicit homil. Quadrag. (XVI. in Evang. a med.) quod *ieiunium quadrageſimale eſt decima totius anni*. Sed dare decimas eſt actus religionis, ut ſupra habitum eſt (quæſt. LXXXVII. art. 1.) Ergo ieiunium eſt actus religionis, & non abſtinentiæ.

3. Præterea. Abſtinentia eſt pars temperantiæ, ut dictum eſt (quæſt. præc. & quæſt. CXLIII.) Temperantia autem contra fortitudinem dividitur, ad quam pertinet moleſtias ſuſtinere: quod maxime videtur eſſe in ieiunio. Ergo ieiunium non eſt actus abſtinentiæ.

Sed contra eſt quod Iſidorus dicit (Lib. VI. Etymol. cap. XVIII. ad fin.) quod *ieiunium eſt parſimonia victus, abſtinentiaque ciborum*.

Reſpondeo dicendum, quod eadem eſt materia habitus, & actus. Unde omnis actus virtuoſus qui eſt circa aliquam materiam, ad illam virtutem pertinet quæ medium in illa materia conſtituit. Ieiunium autem attenditur in cibis, in quibus medium adinvenit abſtinentia. Unde manifeſtum eſt quod ieiunium eſt abſtinentiæ actus.

Ad primum ergo dicendum, quod ieiunium proprie dictum conſiſtit in abſtinendo a cibis; ſed metaphorice dictum conſiſtit in abſtinendo a quibuslibet nocivis, quæ maxime ſunt peccata.

Vel poteſt dici, quod etiam ieiunium proprie dictum eſt abſtinentia ab omnibus illecebris: quia per quælibet vitia adiuncta deſinit eſſe actus virtuoſus, ut dictum eſt (art. præc. ad 1.)

Ad ſecundum dicendum, quod nihil prohibet actum unius virtutis pertinere ad aliam virtutem, ſecundum quod ad eius finem ordinatur, ut ex ſupradictis patet (quæſt. præc. art. 2. ad 2. & 1. 2. quæſt. XVIII. art. 7.) Et ſecundum hoc nihil prohibet, ieiunium pertinere ad religionem, vel ad caſtitatem, vel ad quamcumque aliam virtutem.

Ad tertium dicendum, quod ad fortitudinem, ſecundum quod eſt ſpecialis virtus, non pertinet perferre quaſcumque moleſtias, ſed ſolum illas quæ ſunt circa pericula mortis. Sufferre autem moleſtias quæ ſunt ex defectu delectabilium tactus, pertinet ad temperantiam, & ad partes eius: & tales ſunt moleſtiæ ieiunii.

ARTICULUS III. 708

Utrum ieiunium ſit in præcepto.

IV. diſt. XV. *quæſt.* III. *art.* 1. *quæſt.* 4. *& quæſt.* 5. *ad* 2. *& art.* 2. *quæſt.* 1.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod ieiunium non ſit in præcepto. Præcepta enim non dantur de operibus ſupererogationum, quæ cadunt ſub conſilio. Sed ieiunium eſt opus ſupererogationis: alioquin ubique, & ſemper æqualiter eſſet obſervandum. Ergo ieiunium non cadit ſub præcepto.

2. Præterea. Quicumque tranſgreditur præceptum, peccat mortaliter. Si ergo ieiunium eſſet in præcepto, omnes non ieiunantes mortaliter peccarent: per quod videretur magnus laqueus hominibus eſſe iniectus.

3. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de vera religione (cap. XVII. parum ante med.) quod *ab ipſa Dei ſapientia homine aſſumpto, a quo in libertatem vocati ſumus, pauca ſacramenta ſaluberrima conſtituta ſunt, quæ ſocietatem chriſtiani populi, hoc eſt ſub uno Deo liberæ multitudinis, continerent*. Sed non minus videtur libertas populi chriſtiani impediri per multitudinem obſervantiarum, quam per multitudinem ſacramentorum: dicit enim Auguſtinus in Lib. ad inquiſitiones Ianuarii (epiſt. LV. al. CXIX. cap. XIX. cir. fin.) quod *quidam ipſam religionem noſtram, quam manifeſtiſſimis, & pauciſſimis celebrationum ſacramentis Dei miſericordia voluit eſſe liberam, ſervilibus premunt oneribus*. Ergo videtur quod non debuit per Eccleſiam ieiunium ſub præcepto inſtitui.

Sed contra eſt quod Hieronymus ad Lucinium (epiſt. XXVIII. cir. fin.) dicit de ieiuniis loquens: *Unaquæque provincia abundet in ſuo ſenſu, & præcepta maiorum leges apoſtolicas arbitretur*. Ergo ieiunium eſt in præcepto.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut ad ſæculares Principes pertinet præcepta legalia iuris naturalis determinativa tradere de his quæ pertinent ad utilitatem communem in temporalibus rebus; ita etiam ad Prælatos eccleſiaſticos pertinet ea ſtatutis præcipere quæ ad utilitatem communem fidelium pertinent in ſpiritualibus bonis.

Dictum eſt autem (art. 1. hu. quæſt.) quod ieiunium utile eſt ad deletionem, & cohibitionem culpæ, & ad elevationem

nem mentis in ſpiritualia. Unuſquiſque autem ex naturali ratione tenetur tantum ieiuniis uti, quantum ſibi neceſſarium eſt ad prædicta. Et ideo ieiunium in communi cadit ſub præcepto legis naturæ; ſed determinatio temporis, & modi ieiunandi ſecundum convenientiam, & utilitatem populi chriſtiani, cadit ſub præcepto iuris poſitivi, quod eſt a prælatis Eccleſiæ inſtitutum: & hoc eſt ieiunium Eccleſiæ; aliud vero eſt naturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ieiunium ſecundum ſe conſideratum non nominat aliquid eligibile, ſed pœnale quoddam. Redditur autem eligibile, ſecundum quod eſt utile ad finem aliquem. Et ideo abſolute conſideratum non eſt de neceſſitate præcepti; ſed eſt de neceſſitate præcepti unicuique tali remedio indigenti. Et quia multitudo hominum ut plurimum indiget tali remedio, tum quia *in multis omnes offendimus*, ut dicitur Iacobi III. 2. tum etiam quia *caro concupiſcit adverſus ſpiritum*, ut dicitur ad Galat. V. 17. conveniens fuit ut Eccleſia aliqua ieiunia ſtatueret ab omnibus communiter obſervanda, non quaſi præcepto ſubiiciens id quod ſimpliciter ad ſupererogationem pertinet, ſed quaſi in ſpeciali determinans id quod eſt neceſſarium in communi.

Ad ſecundum dicendum, quod præcepta quæ per modum communis ſtatuti proponuntur, non eodem modo obligant omnes, ſed ſecundum quod requiritur ad finem quem legislator intendit: cuius auctoritatem ſi aliquis tranſgrediendo ſtatutum contemnat, vel hoc modo tranſgrediatur quod impediatur finis quem intendit, peccat mortaliter talis tranſgreſſor; ſi autem ex aliqua rationabili cauſa quis ſtatutum non ſervet, præcipue in caſu in quo etiamſi legislator adeſſet, non decerneret eſſe ſervandum, talis tranſgreſſio non conſtituit peccatum mortale. Et inde eſt quod non omnes qui non ſervant ieiunia Eccleſiæ, peccant mortaliter.

Ad tertium dicendum, quod Auguſtinus ibi loquitur de his quæ neque ſacrarum Scripturarum auctoritatibus continentur, nec in Conciliis Epiſcoporum ſtatuta inveniuntur, nec conſuetudine univerſalis Eccleſiæ roborata ſunt. Ieiunia vero quæ ſunt in præcepto, ſunt in Conciliis Epiſcoporum ſtatuta, & conſuetudine univerſalis Eccleſiæ roborata. Nec ſunt contra libertatem populi fidelis; ſed magis ſunt utilia ad impediendum ſervitutem peccati, quæ repugnat libertati ſpirituali, de qua dicitur ad Gal. V. 13. *Vos enim fratres in libertatem vocati eſtis, tantum ne libertatem detis in occaſionem carnis*.

ARTICULUS IV. 709

Utrum omnes ad ieiunia Eccleſiæ teneantur.

Inf. art. 7. ad 3. & IV. diſ. XV. quæſt. III. art. 2. quæſt. 1. 2. 3. & 4.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod omnes ad ieiunia Eccleſiæ teneantur. Præcepta enim Eccleſiæ obligant, ſicut Dei præcepta, ſecundum illud Luc. X. 16. *Qui vos audit, me audit*. Sed ad præcepta Dei ſervanda omnes tenentur. Ergo & ſimiliter omnes tenentur ad ſervanda ieiunia quæ ſunt ab Eccleſia inſtituta.

2. Præterea. Maxime videntur excuſari pueri a ieiunio propter ætatem. Sed pueri non excuſantur: dicitur enim Ioel. II. 15. *Sanctificate ieiunium*: & poſtea: *Congregate parvulos, & ſugentes ubera*. Ergo multo magis omnes alii ad ieiunia tenentur.

3. Præterea. Spiritualia ſunt temporalibus præferenda, & neceſſaria non neceſſariis. Sed opera corporalia ordinantur ad lucrum temporale: peregrinatio etiam, etſi ad ſpiritualia ordinetur, non eſt neceſſitatis. Cum ergo ieiunium ordinetur ad ſpiritualem utilitatem, & neceſſitatem habeat ex ſtatuto Eccleſiæ, videtur quod non ſint ieiunia Eccleſiæ prætermittenda propter peregrinationem, vel propter corporalia opera.

4. Præterea. Magis eſt aliquid faciendum ex propria voluntate quam ex neceſſitate, ut patet per Apoſtolum II. ad Corinth. IX. Sed pauperes ſolent ex neceſſitate ieiunare propter defectum alimentorum. Ergo multo magis debent ex propria voluntate ieiunare.

5. Sed contra videtur quod nullus iuſtus teneatur ieiunare. Præcepta enim Eccleſiæ non obligant contra doctrinam Chriſti. Sed Dominus dixit Lucæ V. 34. quod (a) *non poſſunt filii ſponſi ieiunare, quamdiu cum ipſis eſt ſponſus*: eſt autem cum omnibus iuſtis ſpiritualiter eos inhabitans: unde Dominus dicit Matth. ult. 20. *Ecce ego vobiſcum ſum uſque ad conſummationem ſæculi*. Ergo iuſti ex ſtatuto

(a) *Vulgata*: Numquid poteſtis filios ſponſi, dum cum illis eſt ſponſus, facere ieiunare?

Digitized by Google

tuto Eccleſiæ non obligantur ad ieiunandum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. xc. art. 2. & quæſt. xcviii. art. 2. & 6.) ſtatuta communia proponuntur, ſecundum quod multitudini conveniunt. Et ideo legiſlator in eis ſtatuendis attendit id quod communiter habetur, & in pluribus accidit. Si quid autem (a) ex ſpeciali cauſa in aliquo inveniatur, quod obſervantiæ ſtatuti repugnet, non intendit talem legiſlator ad ſtatuti obſervantiam obligare. In quo tamen eſt diſcretio adhibenda. Nam ſi cauſa ſit evidens, per ſeipſum licite poteſt homo ſtatuti obſervantiam præterire, præſertim conſuetudine interveniente, vel ſi non poſſet de facili recurſus ad ſuperiorem haberi. Si vero cauſa ſit dubia, debet aliquis ad ſuperiorem recurrere, qui habet poteſtatem in talibus diſpenſandi. Et hoc obſervandum eſt (b) in ieiuniis ab Eccleſia inſtitutis, ad quæ omnes communiter obligantur, niſi in eis fuerit aliquod ſpeciale impedimentum.

Ad primum ergo dicendum, quod præcepta Dei ſunt præcepta iuris naturalis, quæ ſecundum ſe ſunt de neceſſitate ſalutis. Sed ſtatuta Eccleſiæ ſunt de his quæ non per ſe ſunt de neceſſitate ſalutis, ſed ſolum ex inſtitutione Eccleſiæ. Et ideo poſſunt eſſe aliqua impedimenta, propter quæ aliqui ad obſervanda ieiunia huiuſmodi non tenentur.

Ad ſecundum dicendum, quod in pueris maxime eſt evidens cauſa non ieiunandi: tum propter debilitatem naturæ, ex qua provenit quod indigent frequenti cibo, & non multo ſimul aſſumpto; tum etiam quia indigent multo nutrimento propter neceſſitatem augmenti, quod fit de reſiduo alimenti. Et ideo quamdiu ſunt in ſtatu augmenti, quod eſt ut in pluribus uſque ad finem tertii ſeptennii, non tenentur ad eccleſiaſtica ieiunia obſervanda. Conveniens tamen eſt ut etiam in hoc tempore ſe ad ieiunandum exerceant, plus vel minus ſecundum modum ſuæ ætatis. Quandoque tamen magna tribulatione imminente, in ſignum pœnitentiæ arctioris etiam pueris ieiunia indicuntur; ſicut etiam de iumentis legitur Ionæ III. 7. *Homines, & iumenta non guſtent quidquam, nec aquam bibant.*

Ad tertium dicendum, quod circa peregrinos, & operarios diſtinguendum videtur. Quia ſi peregrinatio, & operis labor commode differri poſſit, aut diminui abſque detrimento corporalis ſalutis, & exterioris ſtatus, qui requiritur ad conſervationem corporalis, vel ſpiritualis vitæ, non ſunt propter hoc Eccleſiæ ieiunia prætermittenda. Si autem immineat neceſſitas ſtatim peregrinandi, & magnas diætas faciendi, vel etiam multum laborandi, vel propter conſervationem vitæ corporalis, vel propter aliquid neceſſarium ad vitam ſpiritualem, & ſimul cum hoc non poſſunt Eccleſiæ ieiunia obſervari, non obligatur homo ad ieiunandum: quia non videtur fuiſſe intentio Eccleſiæ ſtatuentis ieiunia, ut per hoc impediret alias pias, & magis neceſſarias cauſas. Videtur tamen in talibus recurrendum eſſe ad ſuperioris diſpenſationem; niſi forte ubi eſt ita conſuetum: quia ex hoc ipſo quod prælati diſſimulant, videntur annuere.

Ad quartum dicendum, quod pauperes qui poſſunt ſufficienter habere quod eis ſufficiat ad unam comeſtionem, non excuſantur propter paupertatem a ieiuniis Eccleſiæ; a quibus tamen excuſari videntur illi qui fruſtatim eleemoſynas mendicant, qui non poſſunt ſimul habere quod eis ad victum ſufficiat.

Ad quintum dicendum, quod illud verbum Domini tripliciter poteſt exponi. Uno modo ſecundum Chryſoſtomum (hom. xxxi. in Matth. a med.) qui dicit, quod *diſcipuli, qui filii ſponſi dicuntur, adhuc imbecillius diſpoſiti erant: unde veſtimento veteri comparantur. Et ideo in præſentia corporali Chriſti erant magis fovendi in quadam dulcedine, quam in auſteritate ieiunii exercendi.* Et ſecundum hoc magis convenit ut cum imperfectis, & novitiis in ieiuniis diſpenſetur, quam cum antiquioribus, & perfectis, ut patet in Gloſſa (ord.) ſuper illud Pſal. cxxx. *Sicut ablactatus eſt ſuper matre ſua.* Alio modo poteſt dici ſecundum Hieronymum (hab. ex Beda Lib. II. comment. in Luc. cap. v. a med.) quod Dominus ibi loquitur de ieiunio veterum obſervantiarum. Unde per hoc ſignificat Dominus, quod Apoſtoli non erant in veteribus obſervantiis detinendi, quos oportebat gratiæ novitate perfundi. Tertio modo ſecundum Auguſtinum (Lib. II. de conſenſ. Evangeliſt. cap. xxvii. prope fi.) qui diſtinguit duplex ieiunium. Quorum unum pertinet ad humilitatem tribulationis: & hoc non

(a) *Ita mſſ. & edit. paſſim. Al.* ex ſpirituali cauſa. (b) *Ita iidem mſſ. & ed. i. Al. deeſt* in.

non competit viris perfectis, qui dicuntur *filii ſponſi*: unde ubi Lucas dicit, *Non poſſunt filii ſponſi ieiunare*, dicit Matth. (cap. IX. 15.) *Non poſſunt filii ſponſi lugere*. Aliud autem eſt quod pertinet ad gaudium mentis in ſpiritualia ſuſpenſæ: & tale ieiunium convenit perfectis.

ARTICULUS V. 710

Utrum convenienter determinentur tempora ieiunii Eccleſiæ.

IV. diſt. XV. *quæſt.* III. *art.* 3. *quæſt.* I.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter determinentur tempora ieiunii Eccleſiæ. Chriſtus enim legitur Matth. IV. ſtatim poſt baptiſmum ieiunium inchoaſſe. Sed nos Chriſtum imitari debemus, ſecundum illud I. Corinth. IV. 16. *Imitatores mei eſtote, ſicut & ego Chriſti*. Ergo & nos debemus ieiunium peragere ſtatim poſt Epiphaniam, in qua baptiſmus Chriſti celebratur.

2. Præterea. Cæremonialia veteris legis non licet in nova lege obſervare. Sed ieiunia in quibuſdam determinatis menſibus pertinent ad ſolemnitates veteris legis: dicitur enim Zachar. VIII. 19. *Ieiunium quarti, & ieiunium quinti, & ieiunium ſeptimi, & ieiunium decimi erit domui Iudæ in gaudium, & lætitiam, & in ſolemnitates præclaras*. Ergo ieiunia ſpecialium menſium, quæ dicuntur quatuor temporum, in Eccleſia inconvenienter obſervantur.

3. Præterea. Secundum Auguſtinum in Lib. II. de conſenſu Evangeliſt. (cap. XXVII. ad fi.) *ſicut eſt ieiunium afflictionis, ita eſt ieiunium exultationis*. Sed maxime exultatio ſpiritualis imminet fidelibus ex Chriſti reſurrectione. Ergo in tempore (*a*) Quinquageſimæ, quod Eccleſia ſolemnizat propter dominicam reſurrectionem, in diebus dominicalibus, in quibus memoria reſurrectionis agitur, debent aliqua ieiunia indici.

Sed contra eſt communis Eccleſiæ conſuetudo.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. I. & 3. hu. quæſt.) ieiunium ad duo ordinatur, ſcilicet ad deletionem culpæ, & ad elevationem mentis in ſuperna. Et ideo illis temporibus ſpecialiter fuerunt ieiunia indicenda in quibus oportebat homines a peccato purgari, & mentem fidelium elevari in Deum per devotionem: quæ quidem præcipue imminent ante paſchalem ſolemnitatem, in qua & culpæ per baptiſmum relaxantur, qui ſolemniter in vigilia Paſchæ celebratur, quando recolitur dominica ſepultura, quia *per baptiſmum conſepelimur Chriſto in mortem*, ut dicitur ad Rom. VI. In feſto etiam Paſchæ oportet maxime mentem hominis per devotionem elevari ad æternitatis gloriam, quam Chriſtus reſurgendo inchoavit: & ideo immediate ante ſolemnitatem paſchalem Eccleſia ſtatuit eſſe ieiunandum: & eadem ratione in vigiliis præcipuarum feſtivitatum, in quibus præparari nos oportet ad feſta futura devote celebranda. Similiter etiam conſuetudo eccleſiaſtica habet ut in ſingulis quartis anni ſacri ordines conferantur: (*b*) ad quorum ſuſceptionem oportet per ieiunium præparari & eos qui ordinant, & illos qui ordinandi ſunt, & etiam totum populum, pro cuius utilitate ordinantur. Unde & legitur Lucæ VI. quod Dominus ante diſcipulorum electionem exivit in montem orare: quod exponens Ambroſius (ſup. illud, *Et erat pernoctans*) dicit: *Quid te facere convenit, cum vis aliquod officium pietatis adoriri, quando Chriſtus miſſurus Apoſtolos prius oravit?*

Ratio autem numeri, quantum ad quadrageſimale ieiunium, eſt triplex ſecundum Gregorium (hom. XVI. in Evang. a med.) Primo quidem *quia virtus Decalogi per libros quatuor ſancti Evangelii impletur: denarius etenim quater ductus in quadragenarium ſurgit*. Vel *quia in hoc mortali corpore ex quatuor elementis ſubſiſtimus, per cuius voluptates præceptis dominicis contraimus, quæ per Decalogum ſunt accepta. Unde dignum eſt ut eamdem carnem quaterdecies affligamus*. Vel *quia ita offerre contendimus Deo decimas dierum: dum enim per trecentos & ſexaginta quinque dies annus ducitur, nos autem per triginta & ſex dies affligimur* (qui ſunt ieiunabiles in ſex ſeptimanis Quadrageſimæ) *quaſi anni noſtri decimas Deo damus*.

Se-

(a) *In margine cod. Alcan. legitur* paſchali, *& mox pro* quod *in textu habetur* in quo. (b) *Ita poſt Garciam edit. omnes quas vidimus. Codices plures, & edit. vetuſta*: ſacri ordines conferantur: in cuius ſignum Dominus quatuor millia hominum de ſeptem panibus ſatiavit, per quos ſignificatur annus (*Edit. Rom.* ſignificantur anni) novi teſtamenti, ut Hieronymus dicit ibidem. *Hæc adiectitia primus putavit Garcia, quem Theologi & Nicolaius ſecuti ſunt.*

Secundum Auguſtinum autem (Lib. II. de doctr. Chriſt. cap. xvi. a med.) additur quarta ratio. Nam creator eſt Trinitas, Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus: creaturæ vero inviſibili debetur ternarius numerus: diligere enim iubemur Deum ex toto corde, & ex tota anima, & ex tota mente; creaturæ vero viſibili debetur quaternarius propter calidum, & frigidum, humidum, & ſiccum. Sic ergo per denarium ſignificantur omnes res: qui ſi ducatur per quaternarium, qui competit corpori, per quod adminiſtratio geritur, quadrageſimum numerum conficit.

Singula vero ieiunia quatuor temporum tribus diebus continentur propter numerum menſium, qui competit cuilibet tempori; vel propter numerum ſacrorum ordinum, qui in his temporibus conferuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Chriſtus baptiſmo non indiguit propter ſeipſum, ſed ut nobis baptiſmum commendaret. Et ideo ſibi non competebat ut ante baptiſmum ſuum ieiunaret, ſed poſt baptiſmum, ut nos invitaret ad ieiunandum ante noſtrum baptiſmum.

Ad ſecundum dicendum, quod Eccleſia non ſervat ieiunia quatuor temporum nec omnino eiſdem temporibus quibus Iudæi, nec etiam propter cauſas eaſdem. Illi enim ieiunabant in Iulio, qui eſt quartus menſis ab Aprili, quem primum habent, quia tunc Moyſes deſcendens de monte Sinai tabulas legis confregit, (Exod. xxxii.) & iuxta Hieremiam muri primum rupti ſunt civitatis (Hierem. xxxix.) In quinto autem menſe, qui apud nos vocatur Auguſtus, quia cum propter exploratores ſeditio eſſet orta in populo, iuſſi ſunt in montem non aſcendere (Num. xiv.) & in hoc menſe a Nabuchodonoſor (Hierem. lii.) & poſt a Tito templum Hieroſolymis eſt incenſum. In ſeptimo vero, qui appellatur October, Godolias occiſus eſt, & reliquiæ populi diſſipatæ (Hierem. xli.) In decimo vero menſe, qui apud nos Ianuarius dicitur, populus cum Ezechiele in captivitate poſitus audivit templum eſſe ſubverſum. (Ezech. iv.)

Ad tertium dicendum, quod *ieiunium exultationis* ex inſtinctu Spiritus ſancti procedit, qui eſt ſpiritus libertatis: & ideo hoc ieiunium ſub præcepto cadere non debet. Ieiunia ergo quæ præcepto Eccleſiæ inſtituuntur, ſunt magis *ieiunia afflictionis*, quæ non conveniunt in diebus lætitiæ. Propter quod non eſt ieiunium ab Eccleſia inſtitutum in toto paſchali tempore, nec etiam in diebus dominicis: in quibus ſi quis ieiunaret contra conſuetudinem populi chriſtiani, quæ, ut Auguſtinus dicit (epiſt. xxxvi. al. lxxxvi. parum a princ.) eſt pro lege habenda, vel etiam ex aliquo errore (ſicut Manichæi ieiunant, quaſi neceſſarium tale ieiunium arbitrantes) non eſſet a peccato immunis. Quamvis ipſum ieiunium ſecundum ſe conſideratum omni tempore ſit laudabile, ſecundum quod Hieronymus dicit ad Lucinium (epiſt. xxviii. ad fi. & hab. cap. *Utinam* diſt. lxxvi.) *Utinam omni tempore ieiunare poſſemus*.

ARTICULUS VI. 711

Utrum requiratur ad ieiunium quod homo tantum ſemel comedat.

IV. diſt. viii. *quæſt.* 1. *art.* 4. *quæſt.* 2. *ad* 2. *&* *diſt.* xv. *quæſt.* iii. *art.* 4. *quæſt.* 1. *&* 2.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod non requiratur ad ieiunium quod homo tantum ſemel comedat. Ieiunium enim, ut dictum eſt (art. 2. hu. quæſt.) eſt actus virtutis abſtinentiæ, quæ quidem non minus obſervat debitam quantitatem cibi, quam comeſtionis numerum. Non autem taxatur ieiunantibus quantitas cibi. Ergo nec numerus comeſtionis taxari debet.

2. Præterea. Sicut homo nutritur cibo, ita & potu: unde & potus ieiunium ſolvit, propter quod non poſſumus poſt potum Euchariſtiam accipere. Sed non eſt prohibitum quin pluries bibamus diverſis horis diei. Ergo etiam non debet eſſe prohibitum ieiunantibus quin pluries comedant.

3. Præterea. Electuaria quidam cibi ſunt; quæ tamen a multis in diebus ieiunii poſt comeſtionem ſumuntur. Ergo unitas comeſtionis non eſt de ratione ieiunii.

Sed in contrarium eſt communis conſuetudo populi chriſtiani.

Reſpondeo dicendum, quod ieiunium ab Eccleſia inſtituitur ad concupiſcentiam refrenandam; ita tamen quod natura ſalvetur. Ad hoc autem ſufficere videtur unica comeſtio, per quam homo poteſt naturæ ſatisfacere; & tamen concupiſcentiæ aliquid detrahit, diminuendo comeſtionum vices. Et ideo Eccleſiæ mo-

moderatione ſtatutum eſt ut ſemel in die a ieiunantibus comedatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quantitas cibi non potuit eadem omnibus taxari propter diverſas corporum complexiones, ex quibus contingit quod unus maiori, alter minori cibo indiget; ſed ut plurimum omnes poſſunt naturæ ſatisfacere per unicam comeſtionem.

Ad ſecundum dicendum, quod duplex eſt ieiunium. Unum quidem naturæ, quod requiritur ad Euchariſtiæ ſumptionem: & hoc ſolvitur per quemlibet potum, etiam aquæ, poſt quem etiam non licet Euchariſtiam ſumere. Eſt autem aliud ieiunium Eccleſiæ, quod dicitur *ieiunium ieiunantis*: & iſtud non ſolvitur niſi per ea quæ Eccleſia interdicere intendit inſtituendo ieiunium. Non autem intendit Eccleſia interdicere abſtinentiam potus; qui magis ſumitur ad alterationem corporis, & digeſtionem ciborum aſſumptorum, quam ad nutritionem, licet aliquo modo nutriat: & ideo licet pluries ieiunantibus bibere. Si autem quis immoderate potu utatur, poteſt peccare, & meritum ieiunii perdere; ſicut etiam ſi immoderate cibum in una comeſtione aſſumat.

Ad tertium dicendum, quod electuaria etiamſi aliquo modo nutriant, non tamen principaliter aſſumuntur ad nutrimentum, ſed ad digeſtionem ciborum. Unde non ſolvunt ieiunium, ſicut nec aliarum medicinarum aſſumptio; niſi forte aliquis in fraudem electuaria in magna quantitate aſſumat per modum cibi.

ARTICULUS VII. 712

Utrum hora nona convenienter taxetur ad comedendum his qui ieiunant.

IV. diſt. xv. *quæſt.* III. *art.* 3. *quæſt.* 3.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod hora nona non convenienter taxetur ad comedendum his qui ieiunant. Status enim novi Teſtamenti eſt perfectior quam ſtatus veteris Teſtamenti. Sed in veteri Teſtamento ieiunabant uſque ad veſperam: dicitur enim Levit. XXIII. 32. *Sabbatum eſt: affligetis animas veſtras:* & poſtea ſequitur: *A veſpere uſque ad veſperam celebrabitis ſabbata veſtra*. Ergo multo magis in novo Teſtamento ieiunium debet indici uſque ad veſperam.

2. Præterea. Ieiunium ab Eccleſia inſtitutum omnibus imponitur. Sed non omnes poſſunt determinate cognoſcere horam nonam. Ergo videtur quod taxatio horæ nonæ non debeat cadere ſub ſtatuto ieiunii.

3. Præterea. Ieiunium eſt actus virtutis abſtinentiæ, ut ſupra dictum eſt (art. 2. hu. quæſt.) Sed virtus moralis non eodem modo accipit medium quoad omnes: quia quod eſt multum uni, eſt parum alteri, ut dicitur in II. Ethic. (cap. VI.) Ergo non debet ieiunantibus taxari hora nona.

Sed contra eſt quod Concilium Chalcedonenſe dicit: (hab. in quodam Concil. capitulari incerti Auctoris, loci, & tem. can. XXXIX. to. 9. Concil. Vid. cap. *Solent*, de Conſecrat. diſt. I.) *In Quadrageſima nullatenus credendi ſunt ieiunare qui ante manducaverint quam veſpertinum celebretur officium*: quod quadrageſimali tempore poſt nonam dicitur. Ergo uſque ad nonam eſt ieiunandum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. 1. & 5. hu. quæſt.) ieiunium ordinatur ad deletionem, & cohibitionem culpæ. Unde oportet quod aliquid addat ſupra communem conſuetudinem; ita tamen quod per hoc non multum natura gravetur. Eſt autem debita, & communis conſuetudo comedendi hominis circa horam ſextam: tum quia iam videtur eſſe completa digeſtio nocturno tempore naturali calore interius revocato propter frigus noctis circumſtans, & diffuſio humoris per membra, cooperante ad hoc calore diei uſque ad ſummum Solis aſcenſum: tum etiam quia tunc præcipue natura corporis humani indiget iuvari contra exteriorem aeris calorem, ne humores interius adurantur. Et ideo ut ieiunans aliquam afflictionem ſentiat pro culpæ ſatisfactione, conveniens hora comedendi taxatur ieiunantibus circa horam nonam.

Convenit etiam iſta hora myſterio paſſionis Chriſti, quæ completa fuit hora nona, quando *inclinato capite, tradidit ſpiritum*. Ieiunantes enim, dum ſuam carnem affligunt, paſſioni Chriſti conformantur, ſecundum illud ad Galat. V. 24. *Qui autem Chriſti ſunt, carnem ſuam crucifixerunt cum vitiis, & concupiſcentiis*.

Ad primum ergo dicendum, quod ſtatus veteris Teſtamenti comparatur nocti; ſtatus vero novi Teſtamenti, diei, ſecundum illud ad Rom. XIII. 12. *Nox*

præ-

præceſſit, dies autem appropinquavit. Et ideo in veteri Teſtamento ieiunabant uſque ad noctem, non autem in novo Teſtamento.

Ad ſecundum dicendum, quod ad ieiunium requiritur hora determinata, non ſecundum ſubtilem examinationem, ſed ſecundum groſſam æſtimationem: ſufficit enim quod ſit circa horam nonam: & hoc de facili quilibet cognoſcere poteſt.

Ad tertium dicendum, quod modicum augmentum, vel etiam modicus defectus non multum poteſt nocere. Non eſt autem magnum temporis ſpatium quod eſt ab hora ſexta, in qua communiter homines comedere conſueverunt, uſque ad horam nonam, quæ ieiunantibus determinatur. Et ideo talis taxatio temporis non multum poteſt alicui nocere, cuiuſcumque conditionis exiſtat: vel ſi forte propter infirmitatem, vel ætatem, aut aliquid huiuſmodi, hoc eis in magnum gravamen cederet, eſſet cum eis in ieiunio diſpenſandum, vel ut aliquantulum prævenirent horam.

ARTICULUS VIII. 713

Utrum convenienter ieiunantibus indicatur abſtinentia a carnibus, & ovis, & lacticiniis.

IV. diſt. xv. *quæſt.* III. *art.* 4. *quæſt.* 2.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter ieiunantibus indicatur abſtinentia a carnibus, ovis, & lacticiniis. Dictum eſt enim ſupra (art. 6. hu. quæſt.) quod ieiunium eſt inſtitutum ad concupiſcentias carnis refrenandas. Sed magis concupiſcentiam provocat potus vini quam eſus carnium, ſecundum illud Proverb. xx. 1. *Luxurioſa res* eſt *vinum*: & ad Epheſ. v. 18. *Nolite inebriari vino, in quo eſt luxuria*. Cum ergo non interdicatur ieiunantibus potus vini, videtur quod non debeat interdici eſus carnium.

2. Præterea. Aliqui piſces ita delectabiliter comeduntur, ſicut quædam animalium carnes. Sed concupiſcentia eſt appetitus delectabilis, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. xxx. art. 1.) Ergo in ieiunio, quod eſt inſtitutum ad concupiſcentiam refrenandam, ſicut non interdicitur eſus piſcium, ita non debet interdici eſus carnium.

3. Præterea. In quibuſdam ieiuniorum diebus aliqui ovis, & caſeo utuntur. Ergo pari ratione in ieiunio quadrageſimali talibus homo uti poteſt.

Sed contra eſt communis fidelium conſuetudo.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. 6. hu. quæſt.) ieiunium ab Eccleſia eſt inſtitutum ad reprimendas concupiſcentias carnis, quæ quidem ſunt delectabilium ſecundum tactum, quæ conſiſtunt in cibis, & venereis. Et ideo illos cibos Eccleſia ieiunantibus interdixit qui & in comedendo maximam habent delectationem, & iterum maxime hominem ad venerea provocant. Huiuſmodi autem ſunt carnes animalium in terra (*a*) quieſcentium, & reſpirantium, & quæ ab eis procedunt, ſicut lacticinia ex greſſibilibus, & ova ex avibus. Quia enim huiuſmodi magis conformantur humano corpori, plus delectant, & magis conferunt ad humani corporis nutrimentum: & ſic ex eorum comeſtione plus ſuperfluit, ut vertatur in materiam ſeminis, cuius multiplicatio eſt maximum incitamentum luxuriæ. Et ideo ab his cibis præcipue ieiunantibus Eccleſia ſtatuit eſſe abſtinendum.

Ad primum ergo dicendum, quod ad actum generationis tria concurrunt; ſcilicet calor, ſpiritus, & humor. Ad calorem quidem maxime cooperatur vinum, & alia calefacientia corpus; ad ſpiritus autem videntur cooperari inflativa; ſed ad humorem maxime cooperatur uſus carnium, ex quibus multum de alimento generatur. Alteratio autem caloris, & multiplicatio ſpirituum cito tranſit; ſed ſubſtantia humoris diu manet. Et ideo magis interdicitur ieiunantibus uſus carnium quam vini, vel leguminum, quæ ſunt inflativa.

Ad ſecundum dicendum, quod Eccleſia ieiunium inſtituens intendit ad id quod communius accidit. Eſus autem carnium eſt magis delectabilis communiter quam eſus piſcium; quamvis in quibuſdam aliter ſe habeat. Et ideo Eccleſia magis ieiunantibus prohibuit eſum carnium quam eſum piſcium.

Ad tertium dicendum, quod ova, & lacticinia ieiunantibus interdicuntur, inquantum ſunt ex animalibus exorta carnes habentibus. Unde principalius interdicuntur carnes quam ova, vel lacticinia. Similiter etiam inter alia ieiunia ſolemnius eſt quadrageſimale ieiunium: tum quia obſervatur ad imitationem Chriſti:

(*a*) *Ita cum cod. Alcan, aliiſque Theologi & Nicolaus. Al.* naſcentium.

ſti: tum etiam quia per ipſum diſponimur ad redemptionis noſtræ myſteria devote celebranda. Et ideo in quolibet ieiunio interdicitur eſus carnium; in ieiunio autem quadrageſimali interdicuntur univerſaliter etiam ova, & lacticinia: circa quorum abſtinentiam in aliis ieiuniis diverſæ conſuetudines exiſtunt apud diverſos; quas quiſque obſervare debet ſecundum morem eorum inter quos converſatur. Unde Hieronymus dicit (epiſt. XXVIII. ad Lucinium ſub. fi.) de ieiuniis loquens: *Unaquæque provincia abundet in ſuo ſenſu, & præcepta maiorum leges apoſtolicas arbitretur.* (a)

QUAESTIO CXLVIII.

De gula,

in ſex articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de gula: & circa hoc quæruntur ſex.

Primo, utrum gula ſit peccatum.

Secundo, utrum ſit peccatum mortale.

Tertio, utrum ſit maximum peccatorum.

Quarto de ſpeciebus eius.

Quinto, utrum ſit vitium capitale.

Sexto de filiabus eius.

ARTICULUS I. 714

Utrum gula ſit peccatum.

Mal. quæſt. XIV. *art.* I. 2. *&* 3.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod gula non ſit peccatum. Dicit enim Dominus Matth. XV. 11. *Quod intrat in os, non coinquinat hominem.* Sed gula eſt circa cibos, qui intrant in hominem. Cum ergo omne peccatum coinquinet hominem, videtur quod gula non ſit peccatum.

2. Præterea. Nullus peccat in eo quod vitare non poteſt. Sed gula conſiſtit in immoderantia cibi, quam non poteſt homo vitare: dicit enim Gregorius XXX. Moral. (cap. XIV. ante med.) *Quia per eſum voluptas neceſſitati miſcetur; quid neceſſitas petat, & quid voluptas ſuppetat ignoratur*: & Auguſtinus dicit in X. Confeſſ. (cap. XXXI. ſub. fi.) *Quis eſt, Domine, qui aliquantulum extra metas neceſſitatis cibum non ſumit?* Ergo gula non eſt peccatum.

3. Præterea. In quolibet genere peccati primus motus eſt peccatum. Sed primus motus ſumendi cibum non eſt peccatum: alioquin fames, & ſitis eſſent peccata. Ergo gula non eſt peccatum.

Sed contra eſt quod Gregorius XXX. Moral. (cap. XIII. aliquant. a princ.) dicit, quod *ad conflictum ſpiritualis agonis non aſſurgitur, niſi prius intra noſmetipſos hoſtis poſitus, gulæ videlicet appetitus, edomatur.* Sed interior hoſtis hominis eſt peccatum. Ergo gula eſt peccatum.

Reſpondeo dicendum, quod gula non nominat quemlibet appetitum edendi, & bibendi, ſed inordinatum.

Dicitur autem appetitus inordinatus ex eo quod recedit ab ordine rationis, in quo bonum virtutis moralis conſiſtit. Ex hoc autem dicitur aliquid eſſe peccatum quod virtuti contrariatur. Unde manifeſtum eſt quod gula eſt peccatum. (b)

Ad

(a) *Hucuſque S. Thomas; hæc vero in textu addit Nicolaius.* Unde iterum Gregorius ut ſupra inter innumera vitia contra quæ oppoſitæ virtutes pugnant, gulam ponit, & mentem ipſam dicit *ſub gravi confuſionis dedecore a ſpiritualis certaminis congreſſione repelli, quando infirma in carnis prælio gula gladiis confoſſa ſuperatur: quia cum ſe proſterni parvis reſpicit, confligere cum maioribus erubeſcit.* Et in Libro de cura paſtorali part. III. adm. 20. *Unde*, inquit, *hoſti callido, qui primi hominis ſenſum in concupiſcentia pomi aperuit, ſed in peccati laqueo ſtrinxit, divina voce dicitur*: Pectore ac ventre repes (Gen. 3.) *ac ſi aperte diceretur: Cogitatione ac ingluvie ſuper humana corda dominaberis &c.* Et Baſilius in ſerm. de abdicatione rerum: *Cave ne te adverſarius ſimili atque primum parentem peccato circumveniat, & quam primum de paradiſo deliciarum expellat: nam qui callida eſca obiectione ita malitioſe illum ſpoliavit, nihil eſt quod iam vereatur ne te per hos præſentiſſimum venenum inficiat.*

(a) *Nicolaius in textu addit quæ ſequuntur.* Hinc licet olim in ieiunio non a carnibus tantum, ſed & a vino abſtinere (præſertim vero in ieiunio Quadrageſimæ) Chriſtiani ſolerent; facilius tamen ſubinde circa vini abſtinentiam quam carnium generaliter diſpenſatum eſt, ut iam uti liceat vino, ſed non carnibus, quarum] uſus licitus communiter omnibus numquam fuit. Quod autem ſimul cum carnium abſtinentia coniungeretur olim abſtinentia vini, patet ex verbis Auguſtini dicentis Dominica 1. Quadrageſimæ ſerm. 1. *Qui abſtinemus nos a carnibus, quibus* (aliis diebus) *uti licet; qui nos abſtinemus a vino, quo moderate uti licet; qui vitamus quæ aliquando licent; in primis fugiamus peccata, quæ numquam licent*: & ſerm. 2. *Ceſſent vina, vel carnes, ut qui nobis viximus toto anno, ſaltem per paucos dies vivamus & Domino.* Item ex verbis Hieronymi ſuper X. cap. Danielis, ubi dicitur panem deſiderabilem non comediſſe, nec introiſſe vinum aut carnem in os eius: *Hoc exemplo docemur tempore ieiunii a cibis delicatioribus abſtinere (quod ego nunc puto dici* panem deſiderabilem) *nec carnem comedere; nec vinum bibere.* Item ex verbis Baſilii hom. 1. de ieiun. (quo ieiunium Quadrageſimæ intelligit) *Carnes non edis, & a vino abſtines &c.* Item ex verbis Theophili Alexandrini epiſt. 3. paſchali univerſis Aegypti Epiſcopis directa: *Nequaquam in diebus*

Qua-

Ad primum ergo dicendum, quod id quod intrat in hominem per modum cibi, ſecundum ſuam ſubſtantiam, & naturam, non coinquinat hominem ſpiritualiter. Sed Iudæi, contra quos Dominus loquitur, & Manichæi opinabantur, quod aliqui cibi immundos facerent, non propter figuram, ſed propter propriam naturam. Inordinata autem ciborum concupiſcentia ſpiritualiter hominem coinquinat.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut dictum eſt (in corp. art.) vitium gulæ non conſiſtit in ſubſtantia cibi, ſed in concupiſcentia non regulata ratione. Et ideo ſi aliquis excedat in quantitate cibi, non propter concupiſcentiam cibi, ſed æſtimans id ſibi neceſſarium eſſe, non pertinet hoc ad gulam, ſed ad aliquam imperitiam. Sed hoc ſolum pertinet ad gulam quod aliquis propter concupiſcentiam cibi delectabilis ſcienter excedat menſuram in edendo.

Ad tertium dicendum, quod duplex eſt appetitus. Unus quidem naturalis, qui pertinet ad vires animæ vegetabilis, in quibus non poteſt eſſe virtus, & vitium, eo quod non poſſunt ſubiici rationi: unde & vis appetitiva dividitur contra retentivam, digeſtivam, & expulſivam: & ad talem appetitum pertinet eſuries, & ſitis. Eſt autem & alius appetitus ſenſitivus, in cuius concupiſcentia vitium gulæ conſiſtit. Unde primus motus gulæ importat inordinationem in appetitu ſenſitivo, quæ non eſt ſine peccato.

ARTICULUS II. 715

Utrum gula ſit peccatum mortale.

Inf. quæſt. clxv. *art.* 2. *ad* 6. *& mal. quæſt.* xiv. *art.* 2. *& Rom.* xiii. *lect.* 3. *& Gal.* v. *lect.* 4.

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quod gula non ſit peccatum mortale. Omne enim peccatum mortale contrariatur alicui præcepto Decalogi: quod de gula non videtur. Ergo gula non eſt peccatum mortale.

2. Præterea. Omne peccatum mortale contrariatur caritati, ut ex ſupra dictis patet (quæſt. cxxxii. art. 3.) Sed gula non opponitur caritati neque inquantum ad dilectionem Dei, neque inquantum ad dilectionem proximi. Ergo gula non eſt peccatum mortale.

3. Præterea. Auguſtinus dicit in ſerm. de purgatorio: *Quoties aliqui in cibo, aut potu plus accipit quam neceſſe eſt, ad minuta peccata pertinere noverit*. Sed hoc pertinet ad gulam. Ergo gula computatur inter minuta, ideſt inter venialia peccata.

4. Sed contra eſt quod Gregorius dicit in XXX. Moral. (cap. xiii. cir. med.) *Dominante gulæ vitio, omne quod homines fortiter egerunt, perdunt; & dum venter non reſtringitur, ſimul cunctæ virtutes obruuntur*. Sed virtus non tollitur niſi per peccatum mortale. Ergo gula eſt peccatum mortale.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc.) vitium gulæ proprie conſiſtit in concupiſcentia inordinata. Ordo autem rationis concupiſcentiam ordinantis dupliciter tolli poteſt: uno modo quantum ad ea quæ ſunt ad finem, prout ſcilicet non ſunt ita commenſurata ut ſint proportionata fini; alio modo quantum ad ipſum finem, prout ſcilicet concupiſcentia hominem avertit a fine debito. Si ergo inordinatio concupiſcentiæ accipiatur in gula ſecundum averſionem a fine ultimo, ſic gula erit peccatum mortale. Quod quidem contingit quando delectationi gulæ inhæret homo tamquam fini, propter quem Deum contemnit, paratus ſcilicet contra præcepta Dei agere, ut delectationes huiuſmodi aſſequatur.

Si vero in vitio gulæ intelligatur inordinatio concupiſcentiæ tantum ſecundum ea quæ ſunt ad finem, utpote quia nimis concupiſcit delectationes ciborum, non tamen ita quod propter hoc ſace-

Quadrageſima vini poculum ſuſpiremus, nec in procinctu belli, ubi neceſſarius labor, & ſudor eſt, edulio carnium delectemur. Qui autem legum præcepta cuſtodiunt, ignorant vinum in ieiuniis, eſum carnium repudiant. Ac licet addat ſocios Danielis in Babylone abſtinentes exemplum nobis fortitudinis reliquiſſe, *ut omnem deinceps ætatem docerent ieiuniorum tempore a carnibus, & vino abſtinendum*; abſtinentia tamen carnium magis viſa eſt Eccleſiæ neceſſaria quam abſtinentia vini ad ieiunii rationem; & ſic in vino, non in carnibus diſpenſavit. Vnde abſtinentia vini modo in ieiunio conſilii tantum eſt, non præcepti, ſicut & abſtinentia piſcium; a quibus tamen olim abſtinuiſſe Chriſtianos in ieiunio illo Chryſoſtomus indicat hom. 3. ad populum; & ſimiliter aridi cibi, hoc eſt panis, & aqua, quibus ultima hebdomada Quadrageſimæ ante Paſchatis diem veſcebantur. Cum ſola ergo abſtinentia generali carnium in præcepto remanſit ut a lacte, caſeo, & ab ovis in ieiunio Quadrageſimæ communiter debeat abſtineri, quia nimirum *par eſt ut qui per illos dies a carnibus animalium abſtinemus, ab omnibus etiam quæ ſementinam carnis trahunt originem, ieiunemus*, ſicut in IV. Part. Decretorum cap. xxix. loquitur Ivo Carnotenſis. Quamvis nunc ſatis communiter in aliquibus locis propter neceſſitatem in lactis & caſei abſtinentia diſpenſetur.

ret aliquid contra legem Dei; eſt peccatum veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod vitium gulæ habet quod ſit peccatum mortale, inquantum avertit a fine ultimo: & ſecundum hoc per quamdam reductionem opponitur præcepto de ſanctificatione ſabbati, in quo præcipitur quies in fine ultimo. Non enim omnia peccata mortalia directe contrariantur præceptis Decalogi, ſed ſolum illa quæ iniuſtitiam continent: quia præcepta Decalogi ſpecialiter pertinent ad iuſtitiam, & partes eius, ut ſupra habitum eſt (quæſt. CXXII. art. 1.)

Ad ſecundum dicendum, quod inquantum avertit a fine ultimo, contrariatur gula dilectioni Dei, qui eſt ſuper omnia, ſicut finis ultimus, diligendus: & ſecundum hoc ſolum gula eſt peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod illud verbum Auguſtini intelligitur de gula, inquantum importat inordinationem concupiſcentiæ ſolum circa ea quæ ſunt ad finem.

Ad quartum dicendum, quod gula dicitur virtutes auferre, non tam propter ſe, quam etiam propter vitia quæ ex ea oriuntur. Dicit enim Gregorius in Paſtorali (par. III. cap. XX. aliquant. a princ.) *Dum venter per ingluviem tenditur, virtutes animæ per luxuriam deſtruuntur.*

ARTICULUS III. 716

Utrum gula ſit maximum peccatorum.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod gula ſit maximum peccatorum. Magnitudo enim peccati ex magnitudine pœnæ conſideratur. Sed peccatum gulæ eſt graviſſime punitum: dicit enim Chryſoſtomus (hom. XIII. in in Matth. aliquant. a princ.) *Adam intemperantia ventris expulit a paradiſo: diluvium, quod fuit tempore Noe, ipſa fecit, & pœnam Sodomorum*, ſecundum illud Ezech. XVI. 49. *Hæc fuit iniquitas ſororis tuæ Sodomæ, ſaturitas panis &c.* Ergo peccatum gulæ eſt maximum peccatorum.

2. Præterea. Cauſa in quolibet genere eſt potior. Sed gula videtur eſſe cauſa aliorum peccatorum: quia ſuper illud Pſal. CXXXV. *Qui percuſſit Aegyptum cum primogenitis eorum*, dicit Gloſſa (ord. Caſſiod.) „ Luxuria, concupiſcentia, ſuperbia ſunt ea quæ primo venter generat. “ Ergo gula eſt graviſſimum peccatorum.

3. Præterea. Poſt Deum homo debet ſeipſum maxime diligere; ut ſupra habitum eſt (quæſt. XXV. art. 4.) Sed per vitium gulæ homo infert ſibiipſi nocumentum: dicitur enim Eccli. XXXVII. 34. *Propter crapulam multi obierunt.* Ergo gula eſt maximum peccatorum, ad minus præter peccata quæ ſunt contra Deum.

Sed contra eſt quod vitia carnalia, inter quæ computatur gula, ſecundum Gregorium (implic. Lib. XXXIII. Moral. cap. XI. ante med.) ſunt minoris culpæ.

Reſpondeo dicendum, quod gravitas alicuius peccati poteſt tripliciter conſiderari. Primo quidem, & principaliter ſecundum materiam in qua peccatur: & ſecundum hoc peccata quæ ſunt circa res divinas, ſunt maxima. Unde ſecundum hoc vitium gulæ non eſt maximum: eſt enim circa ea quæ ad ſuſtentationem corporis ſpectant.

Secundo autem ex parte peccantis: & ſecundum hoc peccatum gulæ magis alleviatur quam aggravetur, tum propter neceſſitatem aſſumptionis ciborum, tum etiam propter difficultatem diſcernendi, & moderandi id quod in talibus convenit.

Tertio vero modo ex parte effectus conſequentis: & ſecundum hoc vitium gulæ habet quamdam magnitudinem, inquantum ex ea occaſionantur diverſa peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod illæ pœnæ referuntur magis ad vitia quæ ſunt conſecuta ex gula, vel ad gulæ radicem, quam ad ipſam gulam. Nam primus homo expulſus eſt de paradiſo propter ſuperbiam, ex qua proceſſit ad actum gulæ. Diluvium autem, & pœna Sodomorum ſunt inducta propter peccata luxuriæ procedentia ex gula occaſionaliter.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte peccatorum quæ ex gula oriuntur. Non autem oportet quod cauſa ſit potior, niſi in cauſis per ſe. Gula autem non eſt cauſa illorum vitiorum per ſe, ſed quaſi per accidens, & per occaſionem.

Ad tertium dicendum, quod guloſus non intendit ſuo corpori nocumentum inferre, ſed in cibo delectari. Si autem nocumentum corporis ſequatur, hoc eſt

per

per accidens. Unde hoc non directe pertinet ad gravitatem gulæ: cuius culpa tamen aggravatur, ſi quis corporale detrimentum incurrat propter immoderatam cibi ſumptionem.

ARTICULUS IV. 717

Utrum convenienter ſpecies gulæ diſtinguantur ſecundum has quinque conditiones, præpropere, laute, nimis, ardenter, ſtudioſe.

1. 2. *quæſt.* LXXII. *art.* 9. *cor. & ad* 3. *& IV. diſt.* XV. *quæſt.* III. *art.* 4.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter ſpecies gulæ diſtinguantur a Gregorio; qui XXX. Moral. (cap. XIII. a med.) dicit: *Quinque modis nos gulæ vitium tentat: aliquando namque indigentiæ tempora prævenit; aliquando lautiores cibos quærit; aliquando quæ ſumenda ſunt, præparari accuratius appetit; aliquando in ipſa quantitate ſumendi menſuram refectionis excedit; aliquando ipſo æſtu immenſi deſiderii aliquis peccat*: & continentur in hoc verſu:

Præpropere, laute, nimis, ardenter, ſtudioſe.

Prædicta enim diverſificantur ſecundum diverſas circumſtantias. Sed circumſtantiæ, cum ſint accidentia actuum, non diverſificant ſpeciem. Ergo ſecundum prædicta non diverſificantur ſpecies gulæ.

2. Præterea. Sicut tempus eſt quædam circumſtantia, ita & locus. Si ergo ſecundum tempus una ſpecies gulæ accipitur, videtur quod pari ratione ſecundum locum, & alias circumſtantias.

3. Præterea. Sicut temperantia obſervat debitas circumſtantias, ita etiam & aliæ virtutes morales. Sed in vitiis quæ opponuntur aliis virtutibus moralibus, non diſtinguuntur ſpecies ſecundum diverſas circumſtantias. Ergo nec in gula.

Sed contra eſt verbum Gregorii inductum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. 1. hu. quæſt.) gula importat inordinatam concupiſcentiam edendi. In eſu autem duo conſiderantur, ſcilicet ipſe cibus qui comeditur, & eius comeſtio. Poteſt ergo inordinatio concupiſcentiæ attendi dupliciter. Uno quidem modo quantum ad ipſum cibum qui ſumitur: & ſic quantum ad ſubſtantiam, vel ſpeciem cibi quærit aliquis cibos *lautos*, ideſt pretioſos; quantum ad qualitatem, quærit cibos nimis accurate præparatos, ideſt *ſtudioſe*; quantum autem ad quantitatem, excedit *nimis* in edendo.

Alio vero modo attenditur inordinatio concupiſcentiæ quantum ad ipſam ſumptionem cibi: vel quia prævenit debitum tempus comedendi, quod eſt *præpropere*: vel quia non ſervat modum debitum in edendo, quod eſt *ardenter*.

Iſidorus vero (Lib. II. de ſum. bono cap. XLII. ad fi.) comprehendit primum, & ſecundum ſub uno, dicens quod guloſus excedit in cibo ſecundum *quid*, *quantum*, *quomodo*, & *quando*.

Ad primum ergo dicendum, quod corruptio diverſarum circumſtantiarum facit diverſas ſpecies gulæ, propter diverſa motiva, ex quibus moralium ſpecies diverſificantur. In eo enim qui quærit lautos cibos, excitatur concupiſcentia ex ipſa ſpecie cibi; in eo vero qui præoccupat tempus, deordinatur concupiſcentia propter impatientiam moræ: & idem patet in aliis.

Ad ſecundum dicendum, quod in loco, & in aliis circumſtantiis non invenitur aliud differens motivum pertinens ad uſum cibi, quod faciat aliam ſpeciem gulæ.

Ad tertium dicendum, quod in quibuſcumque aliis vitiis diverſæ circumſtantiæ habent diverſa motiva, oportet accipi diverſas ſpecies vitiorum ſecundum diverſas circumſtantias. Sed hoc non contingit in omnibus, ut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. LXXII. art. 9.)

ARTICULUS V. 718

Utrum gula ſit vitium capitale.

Mal. quæſt. VIII. *art.* 1. *cor. & ad* 6. *& quæſt.* XIII. *art.* 3. *cor. & quæſt.* XIV. *art.* 4.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod gula non ſit vitium capitale. Vitia enim capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur ſecundum rationem cauſæ finalis. Sed cibus, circa quem eſt gula, non habet rationem finis: non enim propter ſe quæritur, ſed propter corporis nutritionem. Ergo gula non eſt vitium capitale.

2. Præterea. Vitium capitale aliquam principalitatem habere videtur in ratione peccati. Sed hoc non competit gu-

Digitized by Google

læ: quia videtur eſſe ſecundum ſuum genus minimum peccatorum, utpote plus appropinquans ad id quod eſt ſecundum naturam. Ergo gula non videtur eſſe vitium capitale.

3. Præterea. Peccatum contingit ex hoc quod aliquis recedit a bono honeſto propter aliquid utile præſenti vitæ, vel delectabile ſenſui. Sed circa bona quæ habent rationem utilis, ponitur unum tantum vitium capitale, ſcilicet avaritia. Ergo & circa delectationes videtur eſſe ponendum unum tantum vitium capitale. Ponitur autem luxuria, quæ eſt maius vitium quam gula, & circa maiores delectationes. Ergo gula non eſt vitium capitale.

Sed contra eſt quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) computat gulam inter vitia capitalia. (a)

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. LXXXIV. art. 3.) vitium capitale dicitur ex quo alia vitia oriuntur ſecundum rationem cauſæ finalis, inquantum ſcilicet habet finem multum appetibilem: unde ex eius appetitu homines provocantur multipliciter ad peccandum. Ex hoc autem aliquis finis redditur multum appetibilis quod habet aliquam de conditionibus felicitatis, quæ eſt naturaliter appetibilis. Pertinet autem ad rationem felicitatis delectatio, ut patet in I. Ethic. (cap. VIII.) & in X. (cap. III. VII. & VIII.) Et ideo vitium gulæ, quod eſt circa delectationes tactus, quæ ſunt præcipuæ inter alias, convenienter ponitur inter vitia capitalia.

Ad primum ergo dicendum, quod ipſe cibus ordinatur quidem ad aliquid ſicut ad finem; ſed quia ille finis, ſcilicet conſervatio vitæ, eſt maxime appetibilis, quæ ſine cibo conſervari non poteſt, inde etiam eſt quod ipſe cibus eſt maxime appetibilis: & ad hoc fere totus labor humanæ vitæ ordinatur, ſecundum illud Eccle. VI. 7. *Omnis labor hominis in ore eius*. Et tamen magis gula videtur eſſe circa delectationes cibi quam circa cibos: propter quod, ut Auguſtinus dicit in Lib. de vera religione (cap. LIII. cir. princ.) *quibus vilis corporis ſalus eſt, malunt veſci*, in quo ſcilicet delectatio eſt, *quam ſaturari*; *cum omnis finis illius voluptatis ſit non ſitire atque eſurire*.

Ad ſecundum dicendum, quod finis in peccato accipitur ex parte converſionis; ſed gravitas peccati accipitur ex parte averſionis. Et ideo non oportet vitium capitale quod habet finem maxime appetibilem, habere magnam gravitatem.

Ad tertium dicendum, quod delectabile eſt appetibile ſecundum ſe: & ideo ſecundum eius diverſitatem ponuntur duo vitia capitalia, ſcilicet gula, & luxuria. Utile autem ex ſe non habet rationem appetibilis, ſed ſecundum quod ad aliud ordinatur: & ideo in omnibus utilibus videtur eſſe una ratio appetibilitatis. Et propter hoc circa huiuſmodi non ponitur niſi unum vitium capitale.

ARTICULUS VI. 719

Utrum convenienter aſſignentur gulæ quinque filiæ, ſcilicet inepta lætitia, ſcurrilitas, immunditia, multiloquium, & hebetudo mentis circa intelligentiam.

Mal. quæſt. XIV. *art.* 4.

Ad ſextum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter aſſignentur gulæ quinque filiæ, ſcilicet *inepta lætitia*, *ſcurrilitas*, *immunditia*, *multiloquium*, *hebetudo mentis circa intelligentiam*. Inepta enim lætitia conſequitur omne peccatum, ſecundum illud Proverb. II. 14. *Qui lætantur, cum male fecerint, & exultant in rebus peſſimis*. Similiter etiam hebetudo mentis invenitur in omni peccato, ſecundum illud Proverb. XIV. 22. *Errant qui operantur malum*. Ergo inconvenienter ponuntur filiæ gulæ.

2. Præterea. Immunditia, quæ maxime conſequitur gulam, videtur ad vomitum pertinere, ſecundum illud Iſa. XXVIII. 8. *Omnes menſæ repletæ ſunt vomitu, ſordibuſque*. Sed hoc non videtur eſſe peccatum, ſed pœna peccati, vel etiam aliquid utile ſub conſilio cadens, ſecundum illud Eccli. XXXI. 25. *Si coactus fueris in edendo multum, ſurge e medio, & vome, & refrigerabit te*. Ergo non debet poni inter filias gulæ.

3. Præterea. Iſidorus (Lib. II. de ſum. bon. cap. XLII. ad fin. & Lib. X. Etym. ad lit. S.) ponit ſcurrilitatem filiam luxu-

(a) *Sic perſequitur in textu Nicolaius. Sic enim in cap.* XVII. *vel* XXI. *Vitiorum regina ſuperbia cum devictum plene cor ceperit, mox illud ſeptem principalibus vitiis quaſi quibuſdam ſuis ducibus devaſtandum tradit. Radix quippe cuncti mali ſuperbia eſt; prima autem ſoboles eius principalia ſeptem vitia de hac virulenta radice proferuntur, ſcilicet inanis gloria, invidia, ira, triſtitia* (vel acedia) *ventris ingluvies* (vel gula) *luxuria &c.*

xuriæ. Non ergo debet poni inter filias gulæ.

Sed contra eſt quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. xvii. a med.) has filias gulæ aſſignat.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. 1. 2. & 3. hu. quæſt.) gula proprie conſiſtit circa immoderatam delectationem quæ eſt in cibis, & potibus. Et ideo illa vitia inter filias gulæ computantur quæ ex immoderata delectatione cibi, & potus conſequuntur.

Quæ quidem poſſunt accipi vel ex parte animæ, vel ex parte corporis. Ex parte autem animæ quadrupliciter. Primo quidem quantum ad rationem, cuius acies hebetatur ex immoderatione cibi, & potus: & quantum ad hoc ponitur filia gulæ *hebetudo ſenſus circa intelligentiam*, propter fumoſitates ciborum perturbantes caput; ſicut e contrario abſtinentia confert ad ſapientiæ perceptionem, ſecundum illud Eccle. ii. 3. *Cogitavi in corde meo abſtrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad ſapientiam*. Secundo quantum ad appetitum, qui multipliciter deordinatur per immoderantiam cibi, & potus, quaſi ſopito gubernaculo rationis: & quantum ad hoc ponitur *inepta lætitia*, quia omnes aliæ inordinatæ paſſiones ad lætitiam, & triſtitiam ordinantur, ut dicitur in II. Eth. (cap. v.) Et hoc eſt quod dicitur III. Eſdræ iii. quod *vinum omnem mentem convertit in ſecuritatem, & iucunditatem*. Tertio quantum ad inordinatum verbum: & ſic ponitur *multiloquium*: quia, ut Gregorius dicit in Paſt. (part. iii. cap. xx. in princ.) *niſi gulæ deditos immoderata loquacitas raperet, dives ille qui epulatus quotidie ſplendide dicitur, in lingua gravius non arderet*. Quarto quantum ad inordinatum actum: & ſic ponitur *ſcurrilitas*, ideſt iocularitas quædam proveniens ex defectu rationis, quæ ſicut non poteſt cohibere verba, ita non poteſt cohibere exteriores geſtus: unde ad Eph. v. ſuper illud, *Aut ſtultiloquium, aut ſcurrilitas*, dicit Gloſſa (interl.) quod „ a ſtultis curialitas dicitur, ideſt iocularitas, „ quæ riſum movere ſolet. “ Quamvis poſſit utrumque horum referri ad verba in quibus contingit peccare vel ratione ſuperfluitatis, quod pertinet ad *multiloquium*, vel ratione inhoneſtatis, quod pertinet ad *ſcurrilitatem*.

Ex parte autem corporis ponitur *immunditia*, quæ poteſt attendi ſive ſecundum inordinatam emiſſionem quarumcumque ſuperfluitatum, vel ſpecialiter quantum ad emiſſionem ſeminis. Unde ſuper illud ad Eph. v. *Fornicatio autem, & omnis immunditia &c.* dicit Gloſſa (interl.) „ ideſt incontinentia „ pertinens ad libidinem quocumque „ modo. “

Ad primum ergo dicendum, quod lætitia quæ eſt de actu peccati, vel fine, conſequitur omne peccatum, maxime quod procedit ex habitu; ſed lætitia vaga incompoſita, quæ hic dicitur *inepta*, præcipue oritur ex immoderata ſumptione cibi, vel potus. Similiter etiam dicendum, quod hebetudo ſenſus quantum ad eligibilia communiter invenitur in omni peccato; ſed hebetudo ſenſus circa ſpeculabilia maxime procedit ex gula, ratione iam dicta (in corp. art.)

Ad ſecundum dicendum, quod licet utilis ſit vomitus poſt ſuperfluam comeſtionem; tamen vitioſum eſt quod aliquis huic neceſſitati ſe ſubdat per immoderantiam cibi, vel potus. Poteſt tamen abſque culpa vomitus procurari ex conſilio medicinæ in remedium alicuius languoris.

Ad tertium dicendum, quod ſcurrilitas procedit quidem ex actu gulæ, non autem ex actu luxuriæ, ſed ex eius voluntate: & ideo ad utrumque vitium poteſt pertinere.

QUAESTIO CXLIX.

De ſobrietate,

in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de ſobrietate, & vitio oppoſito, ſcilicet ebrietate: & circa ſobrietatem quæruntur quatuor.

Primo, quæ ſit materia ſobrietatis.
Secundo, utrum ſit ſpecialis virtus.
Tertio, utrum uſus vini ſit licitus.
Quarto, quibus præcipue competat ſobrietas.

ARTICULUS I. 720

Utrum materia ſobrietatis ſit potus.

Sup. quæſt. cxliii.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod materia ſobrietatis non ſit potus. Dicitur enim ad Rom. xii. 3. *Non plus ſapere quam oportet ſapere, ſed ſapere ad ſobrietatem*. Ergo ſobrietas etiam

etiam.

etiam circa ſapientiam, & non ſolum circa potum.

2. Præterea. Sap. VIII. 7. dicitur de Dei ſapientia, quod *ſobrietatem, & prudentiam docet, iuſtitiam, & virtutem*: ubi ſobrietatem ponit pro temperantia. Sed temperantia non ſolum eſt circa potus, ſed etiam circa cibos, & venerea. Ergo ſobrietas non eſt ſolum circa potus.

3. Præterea. Nomen ſobrietatis a menſura ſumptum eſſe videtur. Sed in omnibus quæ ad nos pertinent, debemus menſuram ſervare, ut dicitur ad Titum II. 12. *Sobrie, & iuſte, & pie vivamus in hoc ſæculo*: ubi dicit Gloſſa (interl.) „ *Sobrie* in nobis: " & I. ad Timoth. II. 9. dicitur: *Mulieres in habitu ornato, cum verecundia, & ſobrietate ornantes ſe*: & ſic videtur ſobrietas eſſe non ſolum in interioribus, ſed etiam in his quæ pertinent ad exteriorem habitum. Non ergo propria materia ſobrietatis eſt potus.

Sed contra eſt quod dicitur Eccli. XXXI. 32. *Aequa vita hominibus vinum in ſobrietate: ſi bibas illud moderate, eris ſobrius*.

Reſpondeo dicendum, quod virtutes quæ ab aliqua generali conditione virtutis nominantur, illam materiam ſibi ſpecialiter vendicant in qua difficillimum, & optimum eſt conditionem eius obſervare; ſicut fortitudo pericula mortis, & temperantia delectationes tactus. Nomen autem ſobrietatis ſumitur a menſura: dicitur enim aliquis ſobrius, quaſi *briam*, ideſt menſuram, ſervans. Et ideo illam materiam ſpecialiter ſibi ſobrietas adſcribit in qua maxime laudabile eſt menſuram ſervare.

Huiuſmodi autem eſt potus inebriare valens: quia eius uſus menſuratus multum confert, & modicus exceſſus multum lædit, quia impedit uſum rationis magis etiam quam exceſſus cibi. Unde Eccli. XXXI. 37. *Sanitas eſt animæ, & corporis ſobrius potus. Vinum multum potatum irritationem, & iram, & ruinas multas facit*. Et ideo ſpecialiter ſobrietas attenditur circa potum, non quemcumque, ſed eum qui ſua fumoſitate natus eſt caput conturbare, ſicut vinum, & omne quod inebriare poteſt.

Communiter autem ſumendo nomen ſobrietatis, poteſt in quacumque materia dici, ſicut & ſupra dictum eſt (quæſt. CXXIII. art. 2. & quæſt. CXLI. art. 2.) de fortitudine, & temperantia.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut vinum materiale inebriat corporaliter; ita etiam metaphorice conſideratio ſapientiæ dicitur potus inebrians, propter hoc quod ſua delectatione animum allicit, ſecundum illud Pſal. XXII. 5. *Calix meus inebrians quam præclarus eſt!* Et ideo circa contemplationem ſapientiæ per ſimilitudinem quamdam ſobrietas dicitur.

Ad ſecundum dicendum, quod omnia quæ ad temperantiam proprie pertinent, neceſſaria ſunt præſenti vitæ, & eorum exceſſus nocet. Et ideo in omnibus neceſſarium eſt adhibere menſuram, quod pertinet ad officium ſobrietatis: propter quod nomine ſobrietatis temperantia ſignificatur. Sed modicus exceſſus in potu plus nocet quam in aliis: & ideo ſobrietas ſpecialiter eſt circa potum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis menſura in omnibus requiratur, non tamen ſobrietas proprie in omnibus dicitur, ſed in quibus menſura eſt maxime neceſſaria.

ARTICULUS II. 721

Utrum ſobrietas ſit per ſe virtus ſpecialis.

II. Cor. V. lect. 3. & Tit. II. lect. 3.

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſobrietas non ſit per ſe quædam ſpecialis virtus. Abſtinentia enim attenditur & circa cibos, & circa potus. Sed circa cibos non eſt ſpecialiter aliqua ſpecialis virtus. Ergo nec ſobrietas, quæ eſt circa potum, eſt aliqua ſpecialis virtus.

2. Præterea. Abſtinentia, & gula ſunt circa delectationes tactus, inquantum ſenſus eſt alimenti. Sed cibus, & potus ſimul cedunt in alimentum, ſimul enim indiget animal nutriri humido, & ſicco. Ergo ſobrietas, quæ eſt circa potum, non eſt ſpecialis virtus.

3. Præterea. Sicut in his quæ ad nutritionem pertinent diſtinguitur cibus a potu; ita etiam diſtinguuntur diverſa genera ciborum, & diverſa genera potuum. Si ergo ſobrietas eſſet per ſe quædam ſpecialis virtus, videtur quod circa quamlibet differentiam potus, vel cibi ſit quædam ſpecialis virtus: quod eſt inconveniens. Non ergo videtur quod ſobrietas ſit ſpecialis virtus.

Sed contra eſt quod Macrobius (Lib. I. in ſomn. Scip. cap. VIII.) ponit ſobrietatem ſpecialem partem temperantiæ.

Re-

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. cxlvi. art. 2.) ad virtutem moralem pertinet conſervare bonum rationis contra ea quibus poteſt impediri. Et ideo ubi invenitur ſpeciale impedimentum rationis, ibi neceſſe eſt eſſe ſpecialem virtutem ad illud removendum. Potus autem inebrians habet ſpecialem rationem impediendi uſum rationis, inquantum ſcilicet perturbat cerebrum ſua fumoſitate. Et ideo ad removendum hoc impedimentum rationis requiritur ſpecialis virtus, quæ eſt ſobrietas.

Ad primum ergo dicendum, quod cibus, & potus communiter impedire poſſunt bonum rationis, abſorbendo eam per immoderantiam delectationis: & quantum ad hoc communiter circa cibum, & potum eſt abſtinentia. Sed potus inebriare valens impedit ſpeciali ratione; ut dictum eſt (in corp. art.) & ideo requirit ſpecialem virtutem.

Ad ſecundum dicendum, quod virtus abſtinentiæ non eſt circa cibos, & potus, inquantum ſunt nutritiva, ſed inquantum impediunt rationem. Et ideo non oportet quod ſpecialitas virtutis attendatur ſecundum rationem nutritionis.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus potibus inebriare valentibus eſt una & eadem ratio impediendi rationis uſum: & ſic illa potuum diverſitas per accidens ſe habet ad virtutem: & propter hoc ſecundum huiuſmodi diverſitatem virtutes non diverſificantur. Et eadem ratio eſt de diverſitate ciborum.

ARTICULUS III. 722

Utrum uſus vini totaliter ſit illicitus.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod uſus vini totaliter ſit illicitus. Sine ſapientia enim non poteſt aliquis eſſe in ſtatu ſalutis: dicitur enim Sap. VII. 28. *Neminem diligit Deus niſi eum qui cum ſapientia inhabitat:* & infra cap. IX. 19. *Per ſapientiam ſanati ſunt quicumque placuerunt tibi, Domine, a principio.* Sed uſus vini impedit ſapientiam: dicitur enim Eccle. II. 3. *Cogitavi in corde meo abſtrahere a vino carnem meam, ut transferrem animum meum ad ſapientiam.* Ergo potus vini eſt univerſaliter illicitus.

2. Præterea. Apoſtolus dicit ad Rom. XIV. 21. *Bonum eſt non manducare carnem, & non bibere vinum, neque in quo frater tuus offenditur, aut ſcandalizatur, aut infirmatur.* Sed ceſſare a bono virtutis eſt vitioſum, & ſimiliter fratribus ſcandalum ponere. Ergo uti vino eſt illicitum.

3. Præterea. Hieronymus dicit (Lib. I. cont. Iovin. cap. IX. in fin. & hab. cap. *Ab exordio* diſt. XXXV.) quod *vinum cum carnibus poſt diluvium eſt dedicatum; Chriſtus autem venit in fine ſæculorum, & extremitatem retraxit ad principium.* Ergo tempore chriſtianæ legis videtur eſſe illicitum uti vino.

Sed contra eſt quod Apoſtolus dicit I. ad Tim. V. 23. *Noli adhuc aquam bibere, ſed modico vino utere propter ſtomachum tuum, & infirmitates tuas frequentes:* & Eccli. XXXI. 36. dicitur: *Exultatio animæ, & cordis vinum moderate potatum.*

Reſpondeo dicendum, quod nullus cibus, vel potus ſecundum ſe conſideratus eſt illicitus, ſecundum ſententiam Domini dicentis Matth. XV. 11. *Non quod intrat in os, coinquinat hominem.* Et ideo bibere vinum, ſecundum ſe loquendo, non eſt illicitum.

Poteſt tamen reddi illicitum per accidens: quandoque quidem ex conditione bibentis, quia vino de facili læditur, vel quia ex ſpeciali voto obligatur ad vinum non bibendum; quandoque autem ex modo bibendi, quia ſcilicet menſuram in bibendo excedit; quandoque autem ex parte aliorum, qui ex hoc ſcandalizantur.

Ad primum ergo dicendum, quod ſapientia poteſt haberi dupliciter. Uno modo ſecundum modum communem, prout ſufficit ad ſalutem; & ſic non requiritur ad ſapientiam habendam quod aliquis a vino omnino abſtineat, ſed quod abſtineat ab immoderato uſu vini. Alio modo ſecundum quemdam perfectionis gradum: & ſic requiritur in aliquibus ad perfecte ſapientiam percipiendam, quod omnino a vino abſtineant, ſecundum conditiones quarumdam perſonarum, & locorum.

Ad ſecundum dicendum, quod Apoſtolus non ſimpliciter dicit, bonum eſſe abſtinere a vino, ſed in caſu in quo ex hoc aliqui ſcandalizantur.

Ad tertium dicendum, quod Chriſtus retrahit nos a quibuſdam ſicut omnino illicitis, a quibuſdam vero ſicut ab impedimentis perfectionis: & hoc modo retra-

trahit aliquos a vino propter ſtudinm perfectionis, ſicut & a divitiis, & aliis huiuſmodi.

ARTICULUS IV. 723

Utrum ſobrietas magis requiratur in maioribus perſonis.

I. *Tim.* II. *lect.* 2.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ſobrietas magis requiratur in maioribus perſonis. Senectus enim excellentiam quamdam homini præſtat: unde ſenibus honor, & reverentia debetur, ſecundum illud Levit. XIX. 32. *Coram cano capite conſurge, & honora perſonam ſenis*. Sed Apoſtolus ſpecialiter ſenes dicit eſſe ad ſobrietatem exhortandos, ſecundum illud ad Tit. II. 2. *Senes, ut ſobrii ſint*. Ergo ſobrietas maxime requiritur in excellentioribus perſonis.

2. Præterea. Epiſcopus in Eccleſia excellentiſſimum gradum habet; cui per Apoſtolum indicitur ſobrietas, ſecundum illud I. ad Tim. III. 2. *Oportet Epiſcopum irreprehenſibilem eſſe, unius uxoris virum, ſobrium, prudentem &c.* Ergo ſobrietas maxime requiritur in perſonis excellentioribus.

3. Præterea. Sobrietas importat abſtinentiam a vino. Sed vinum interdicitur Regibus, qui tenent ſummum locum in humanis rebus; conceditur autem his qui ſunt in ſtatu deſolationis, ſecundum illud Proverb. XXXI. 4. *Noli Regibus dare vinum*: & poſtea ſubdit: *Date ſiceram mœrentibus, & vinum his qui amaro animo ſunt*. Ergo ſobrietas magis requiritur in excellentioribus perſonis.

Sed contra eſt quod Apoſtolus dicit I. ad Tim. III. II. *Mulieres ſimiliter pudicas, ſobrias &c.* & ad Tim. II. 6. dicitur: *Iuvenes ſimiliter hortare ut ſobrii ſint*.

Reſpondeo dicendum, quod virtus habet habitudinem ad duo: uno quidem modo ad contraria vitia quæ excludit, & concupiſcentias quas refrenat; alio modo ad finem in quem perducit. Sic ergo aliqua virtus magis requiritur in aliquibus duplici ratione. Uno modo quia in eis eſt maior pronitas ad concupiſcentias, quas oportet per virtutem refrenari, & ad vitia, quæ per virtutem tolluntur: & ſecundum hoc ſobrietas maxime requiritur in iuvenibus, & mulieribus: quia in iuvenibus viget concupiſcentia delectabilis propter fervorem ætatis; in mulieribus autem non eſt ſufficiens robur mentis ad hoc quod concupiſcentiis reſiſtant. Unde ſecundum Valerium Maximum (Lib. II. cap. I. n. 3.) mulieres apud Romanos antiquitus non bibebant vinum.

Alio vero modo ſobrietas magis requiritur in aliquibus, utpote magis neceſſaria ad propriam operationem ipſorum. Vinum autem immoderate ſumptum præcipue impedit uſum rationis: & ideo ſenibus, in quibus ratio debet vigere ad aliorum eruditionem, & Epiſcopis, ſeu quibuslibet Eccleſiæ miniſtris, qui mente devota debent ſpiritualibus officiis inſiſtere, & Regibus, qui per ſapientiam debent populum ſubditum gubernare, ſpecialiter ſobrietas indicitur.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

QUAESTIO CL.

De ebrietate,

in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de ebrietate.

Circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum ebrietas ſit peccatum.

Secundo, utrum ſit peccatum mortale.

Tertio, utrum ſit graviſſimum peccatorum.

Quarto, utrum excuſet a peccato.

ARTICULUS I. 724

Utrum ebrietas ſit peccatum.

Mal. quæſt. XIV. *art.* 4. *ad* 2. *& ad Tit.* II. *lect.* I. *fin. & III. Eth. lect.* 12. *fin.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod ebrietas non ſit peccatum. Omne enim peccatum habet aliud peccatum ſibi oppoſitum; ſicut timiditati audacia, & puſillanimitati præſumptio opponitur. Sed ebrietati nullum peccatum opponitur. Ergo ebrietas non eſt peccatum.

2. Præterea. Omne peccatum eſt voluntarium. Sed nullus vult eſſe ebrius, quia nullus vult privari uſu rationis. Ergo ebrietas non eſt peccatum.

3. Præterea. Quicumque eſt alteri cauſa peccandi, peccat. Si ergo ebrietas eſſet peccatum, ſequeretur quod illi qui alios invitant ad potum, quo inebriantur,

tur, peccarent: quod videtur eſſe valde durum.

4. Præterea. Omnibus peccatis correctio debetur. Sed ebriis non adhibetur correctio: dicit enim Gregorius, quod *cum venia ſuo ingenio ſunt relinquendi, ne deteriores fiant, ſi a tali conſuetudine evellantur*. Ergo ebrietas non eſt peccatum.

Sed contra eſt quod Apoſtolus dicit ad Roman. xiii. 13. *Non in comeſſationibus, & ebrietatibus*.

Reſpondeo dicendum, quod ebrietas dupliciter poteſt accipi. Uno modo prout ſignificat ipſum defectum hominis, qui accidit ex multo vino potato, ex quo fit ut non ſit compos rationis: & ſecundum hoc ebrietas non nominat culpam, ſed defectum pœnalem conſequentem ex culpa. Alio modo ebrietas poteſt nominare actum quo quis in hunc defectum incidit: qui poteſt cauſare ebrietatem dupliciter. Uno modo ex nimia vini fortitudine præter opinionem bibentis: & ſic etiam ebrietas poteſt accidere ſine peccato, præcipue ſi non ex negligentia hominis contingit: & ſic creditur Noe inebriatus fuiſſe, ut legitur Gen. ix Alio modo ex inordinata concupiſcentia, & uſu vini: & ſic ebrietas ponitur eſſe peccatum, & continetur ſub gula, ſicut ſpecies ſub genere. Dividitur enim gula in comeſſationem, & ebrietatem, quæ prohibet Apoſtolus in auctoritate inducta.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. xi. cir. med.) inſenſibilitas, quæ opponitur temperantiæ, non multum contingit. Et ideo tam ipſam, quam omnes eius ſpecies, quæ opponuntur diverſis ſpeciebus temperantiæ, nomine carent. Unde & vitium quod opponitur ebrietati, innominatum eſt: & tamen ſi quis ſcienter intantum a vino abſtineret, ut naturam multum gravaret, a culpa immunis non eſſet.

Ad ſecundum dicendum, quod obiectio illa procedit de defectu conſequenti, qui eſt involuntarius; ſed immoderatus uſus vini eſt voluntarius: in quo peccati ratio conſiſtit.

Ad tertium dicendum, quod ſicut ille qui inebriatur, excuſatur a peccato, ſi ignorat fortitudinem vini; ita etiam ille qui invitat aliquem ad bibendum, excuſatur a peccato, ſi ignoret talem eſſe conditionem bibentis, ut ex hoc potu inebrietur. Sed ſi ignorantia deſit, neuter a peccato excuſatur.

Ad quartum dicendum, quod aliquando correctio peccatoris eſt intermittenda, ne fiat inde deterior, ut ſupra dictum eſt (quæſt. xxxiii. art. 6.) Unde Auguſtinus dicit in epiſtola ad Aurelium Epiſcopum (xxii. al. lxiv. parum ante med.) de comeſſationibus, & ebrietatibus loquens: *Non aſpere, quantum exiſtimo, non dure, non imperioſe iſta tolluntur; ſed magis docendo quam iubendo, magis monendo quam minando: ſic enim agendum eſt cum multitudine peccantium; ſeveritas autem exercenda eſt in peccata paucorum*.

ARTICULUS II. 725

Utrum ebrietas ſit peccatum mortale.

1. 2. *quæſt.* lxxxviii. *art.* 5. *& II. diſt.* xxiv. *quæſt.* ii. *art.* 6. *cor. & mal. quæſt.* ii. *art.* 8. *ad* 3. *& Rom.* xiii. *lect.* 3.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ebrietas non ſit peccatum mortale. Auguſtinus enim (alius Auctor) in ſermone de purgatorio (olim xli. de Sanctis nunc civ. in Append. parum a princ.) dicit, *ebrietatem eſſe peccatum mortale, ſi ſit aſſidua*. Sed aſſiduitas importat circumſtantiam, quæ non trahit in aliam ſpeciem peccati: & ſic non poteſt in infinitum aggravare, ut de veniali faciat mortale, ſicut ex ſupradictis patet (1. 2. quæſt. lxxxviii. art. 5.) Ergo ſi alias ebrietas non eſt peccatum mortale, nec etiam hoc modo erit peccatum mortale.

2. Præterea. Auguſtinus dicit in eodem ſermone: *Quoties aliquis in cibo, aut potu plus accipit quam neceſſe eſt, ad minuta peccata noverit pertinere*. Peccata autem minuta dicuntur venialia. Ergo ebrietas, quæ cauſatur ex immoderato potu, eſt peccatum veniale.

3. Præterea. Nullum peccatum mortale eſt faciendum propter medicinam. Sed aliqui ſuperflue bibunt ſecundum conſilium medicinæ, ut poſtea per vomitum purgentur; & ex hoc ſuperfluo potu ſequitur ebrietas. Ergo ebrietas non eſt peccatum mortale.

Sed contra eſt quod in Canonibus Apoſtolorum (can. xli. & xlii. to. 1. Concil.) legitur: *Epiſcopus, aut Presbyter, aut Diaconus aleæ, aut ebrietati deſerviens, aut deſinat, aut deponatur; Subdiaconus autem, aut Lector, aut Cantor ſimi-*

ſimilia faciens, *aut deſinat*, *aut communione privetur*: *ſimiliter & laicus*. Sed tales pœnæ non infliguntur niſi pro peccato mortali. Ergo ebrietas eſt peccatum mortale.

Reſpondeo dicendum, quod culpa ebrietatis, ſicut dictum eſt (art. præc.) conſiſtit in immoderato uſu, &, concupiſcentia vini. Hoc autem contingit eſſe tripliciter.

Uno modo ſic quod neſciat potum eſſe immoderatum, & inebriare potentem: & ſic ebrietas poteſt eſſe ſine peccato, ut dictum eſt (art. præc.)

Alio modo ſic quod aliquis percipiat potum eſſe immoderatum, non tamen æſtimet potum eſſe inebriare potentem: & ſic ebrietas poteſt eſſe cum peccato veniali.

Tertio modo poteſt eſſe quod aliquis bene advertat, potum eſſe immoderatum, & inebriantem, & tamen magis vult ebrietatem incurrere quam a potu abſtinere: & talis proprie dicitur ebrius: quia moralia recipiunt ſpeciem non ab his quæ per accidens eveniunt præter intentionem, ſed ab eo quod eſt per ſe intentum. Et ſic ebrietas eſt peccatum mortale: quia ſecundum hoc homo volens, & ſciens privat ſe uſu rationis, quo ſecundum virtutem operatur, & peccata declinat; & ſic peccat mortaliter, periculo peccandi ſe committens. Dicit enim Ambroſius in Lib. de Patriarchis (ſeu Lib. I. de Abraham. cap. VI. non procul a fin.). *Vitandam diſcimus ebrietatem*, *per quam vitia cavere non poſſumus*. *Nam quæ ſobrii cavemus*, *per ebrietatem ignorantes committimus*. Unde ebrietas, per ſe loquendo, eſt peccatum mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod aſſiduitas facit ebrietatem eſſe peccatum mortale, non propter ſolam iterationem actus, ſed quia non poteſt eſſe quod homo aſſidue inebrietur, quin ſciens & volens ebrietatem incurrat, dum multoties experitur fortitudinem vini, & ſuam habilitatem ad ebrietatem.

Ad ſecundum dicendum, quod plus ſumere in cibo, & potu quam neceſſe ſit, pertinet ad vitium gulæ, quæ non ſemper eſt peccatum mortale; ſed plus ſumere in potu ſcienter uſque ad ebrietatem, hoc eſt peccatum mortale. Unde Auguſtinus dicit in X. Confeſſ. (cap. XXXI. ante med.) *Ebrietas longe eſt a me*: *miſereberis*, *ne appropinquet mihi*: *crapula autem nonnumquam ſubrepſit ſervo tuo*.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut dictum eſt (quæſt. CXLI. art. 6.) cibus, & potus eſt moderandus, ſecundum quod competit corporis valetudini. Et ideo ſicut quandoque contingit ut cibus, vel potus, qui eſt moderatus ſano, ſit ſuperfluus infirmo; ita etiam poteſt e converſo contingere ut ille qui eſt ſuperfluus ſano, ſit moderatus infirmo. Et hoc modo cum aliquis multum comedit, vel bibit ſecundum conſilium medicinæ ad vomitum provocandum, non eſt reputandus ſuperfluus cibus, vel potus.

Nec tamen ad vomitum provocandum requiritur quod ſit potus inebrians, quia etiam potus aquæ tepidæ vomitum cauſat: & ideo propter hanc cauſam non excuſaretur aliquis ab ebrietate.

ARTICULUS III. 726

Utrum ebrietas ſit graviſſimum peccatorum.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ebrietas ſit graviſſimum peccatorum. Dicit enim Chryſoſtomus (hom. LVIII. in Matth. inter med. & fin.) quod *nihil ita eſt dæmoni amicum*, *ſicut ebrietas*, *& laſcivia*, *quæ eſt mater omnium vitiorum*. Et in Decr. dicitur diſt. XXXV. (cap. IX.) *Ante omnia Clericis vitetur ebrietas*, *quæ omnium vitiorum fomes*, *& nutrix eſt*.

2. Præterea. Ex hoc dicitur aliquid eſſe peccatum, quod bonum rationis excludit. Sed hoc maxime facit ebrietas. Ergo ebrietas eſt maximum peccatorum.

3. Præterea. Magnitudo culpæ ex magnitudine pœnæ oſtenditur. Sed ebrietas videtur eſſe maxime punita: dicit enim Ambroſius (Lib. de Elia & ieiun. cap. V. ante med.). quod *non eſſet in homine ſervitus*, *ſi non fuiſſet ebrietas*. Ergo ebrietas eſt maximum peccatorum.

Sed contra eſt quod ſecundum Gregorium (Lib. XXXIII. Moral. cap. XI. ante med. implic.) vitia ſpiritualia ſunt maiora quam carnalia. Sed ebrietas continetur inter vitia carnalia. Ergo non eſt maximum peccatorum.

Reſpondeo dicendum, quod ex hoc dicitur aliquid eſſe malum, quod privat bonum. Unde quanto maius eſt bonum quod privatur per malum, tanto malum gravius eſt. Manifeſtum eſt autem quod bonum divinum eſt maius quam bonum humanum. Et ideo peccata quæ ſunt directe contra Deum, ſunt graviora peccato ebrie-

brietatis, quod directe opponitur bono rationis humanæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ad peccata intemperantiæ maxime homo habet pronitatem, propter hoc quod huiuſmodi concupiſcentiæ, & delectationes connaturales nobis ſunt: & ſecundum hoc dicuntur huiuſmodi peccata eſſe maxime amica diabolo, non quia ſint aliis graviora, ſed quia ſunt apud homines frequentiora.

Ad ſecundum dicendum, quod bonum rationis impeditur dupliciter: uno modo per id quod eſt contrarium rationi; alio modo per id quod aufert uſum rationis. Plus autem habet de ratione mali id quod contrariatur rationi, quam quod ad horam uſum rationis aufert: uſus enim rationis poteſt eſſe & bonus, & malus, qui tollitur per ebrietatem; ſed bona virtutum, quæ tolluntur per ea quæ contrariantur rationi, ſunt ſemper bona.

Ad tertium dicendum, quod ſervitus eſt conſecuta ex ebrietate occaſionaliter, inquantum Cham maledictionem ſervitutis in ſua poſteritate accepit propter hoc quod irriſit patrem inebriatum; non autem ſervitus fuit directe pœna ebrietatis.

ARTICULUS IV. 727

Utrum ebrietas excuſet a peccato.

1. 2. *quæſt.* lxxvi. *art.* 4. *ad* 2. *&* 4. *&* II. *diſt.* xxii. *quæſt.* ii. *art.* 2. *ad* 2.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ebrietas non excuſet a peccato. Dicit enim Philoſophus in III. Eth. (cap. v. ante med.) quod *ebrius meretur duplices mulctationes*. Ergo ebrietas magis aggravat peccatum quam excuſet.

2. Præterea. Non excuſatur peccatum per peccatum, ſed magis augetur. Ebrietas autem eſt peccatum. Ergo non excuſat a peccato.

3. Præterea. Philoſophus dicit in VI. Ethic. (cap. v.) quod ſicut ratio hominis ligatur per ebrietatem, ita ligatur per concupiſcentiam. Sed concupiſcentia non excuſat a peccato. Ergo etiam neque ebrietas.

Sed contra eſt quod Loth excuſatur ab inceſtu propter ebrietatem, ut Auguſtinus dicit contra Fauſtum (Lib. XXII. cap. xliv.)

Reſpondeo dicendum, quod in ebrietate duo attenduntur, ſicut dictum eſt (art. 1. hu. quæſt.) ſcilicet defectus conſequens, & actus præcedens. Ex parte autem defectus conſequentis, in quo ligatur uſus rationis, ebrietas habet excuſare a peccato, inquantum cauſat involuntarium per ignorantiam. Sed ex parte actus præcedentis videtur eſſe diſtinguendum: quia ſi ex actu illo præcedente ſubſecuta eſt ebrietas ſine peccato, tunc peccatum ſequens totaliter excuſatur a culpa; ſicut forte accidit de Loth.

Si autem actus præcedens fuit culpabilis, ſic non totaliter aliquis excuſatur a peccato ſequenti, quod ſcilicet redditur voluntarium ex voluntate præcedentis actus, inquantum ſcilicet aliquis dans operam rei illicitæ incidit in ſequens peccatum.

Diminuitur tamen peccatum ſequens, ſicut & diminuitur ratio voluntarii. Unde Auguſtinus dicit contra Fauſtum (loc. ſup. cit.) quod *Loth culpandus eſt, non quantum ille inceſtus, ſed quantum ebrietas meruit.*

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus non dicit, quod mereatur graviorem mulctationem ebrius, ſed quod mereatur duplicem mulctationem propter duplex peccatum.

Vel poteſt dici, quod loquitur ſecundum legem cuiuſdam Pittaci, qui, ut dicitur in II. Politic. (in fi.) ſtatuit quod ebrii, ſi percuterent, plus punirentur quam ſobrii, quia (*a*) pluries iniuriantur: in quo, ut Ariſtoteles ibidem dicit, videtur magis reſpexiſſe ad utilitatem, ſcilicet ut cohiberentur iniuriæ, quam ad veniam, quam oportet habere de ebriis, propter hoc quod non ſunt ſui compotes.

Ad ſecundum dicendum, quod ebrietas habet excuſare peccatum, non ex parte qua eſt peccatum, ſed ex parte defectus conſequentis, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod concupiſcentia non totaliter ligat rationem, ſicut ebrietas, niſi forte ſit tanta quod faciat hominen inſanire.

Et tamen paſſio concupiſcentiæ diminuit peccatum: quia levius eſt ex infirmitate quam ex malitia peccare.

QUAE-

(a) *Ita communius. Nicolaius* plures. *Theologi ita ſupplendum cenſent:* quia plures, dum ſunt ebrii quam dum ſunt ſobrii, iniuriantur.

Digitized by Google

QUAESTIO CLI.

De caſtitate,

in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de caſtitate: & primo de ipſa virtute caſtitatis; ſecundo de virginitate, quæ eſt pars caſtitatis; tertio de luxuria, quæ eſt vitium oppoſitum.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum caſtitas ſit virtus.

Secundo, utrum ſit virtus generalis.

Tertio, utrum ſit virtus diſtincta ab abſtinentia.

Quarto, quomodo ſe habeat ad pudicitiam.

ARTICULUS I. 728

Utrum caſtitas ſit vitus.

III. Ethic. lect. 22.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod caſtitas non ſit virtus. Loquimur enim nunc de virtute animæ. Sed caſtitas videtur ad corpus pertinere: dicitur enim aliquis caſtus ex eo quod aliqualiter ſe habet ad uſum quarumdam corporis partium. Ergo caſtitas non eſt virtus.

2. Præterea. Virtus eſt habitus voluntarius, ut dicitur in II. Ethic. (cap. IV. & VI.) Sed caſtitas non videtur eſſe aliquid voluntarium, cum per violentiam auferri videatur mulieribus violenter oppreſſis. Ergo videtur quod caſtitas non ſit virtus.

3. Præterea. Nulla virtus eſt in infidelibus. Sed aliqui infideles ſunt caſti. Non ergo caſtitas eſt virtus.

4. Præterea. Fructus a virtutibus diſtinguuntur. Sed caſtitas inter fructus ponitur, ut patet ad Gal. V. Ergo caſtitas non eſt virtus.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Lib. de decem chordis (cap. III. a med.) *Cum debeas in virtute præcedere uxorem, quoniam caſtitas eſt virtus; tu ſub uno impetu libidinis cadis, & vis uxorem tuam eſſe victricem.*

Reſpondeo dicendum, quod nomen caſtitatis ſumitur ex hoc quod per rationem concupiſcentia caſtigatur, quæ ad modum pueri eſt refrenanda, ut patet per Philoſophum in III. Ethic. (cap. ult.) In hoc autem ratio virtutis humanæ conſiſtit quod ſit aliquid ſecundum rationem modificatum, ut ex ſupra dictis patet (1. 2. quæſt. LXIV. art. 1.) Unde manifeſtum eſt caſtitatem eſſe virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod caſtitas conſiſtit quidem in anima ſicut in ſubiecto, ſed materiam habet in corpore. Pertinet enim ad caſtitatem ut ſecundum iudicium rationis, & electionem voluntatis aliquis moderate utatur corporalibus membris.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in I. de civ. Dei (cap. XVIII. poſt med.) *propoſito animi permanente, per quod etiam corpus ſanctificari meruit, nec ipſi corpori aufert ſanctitatem violentia libidinis alienæ, quam ſervat perſeverantia continentiæ ſuæ*: & ibidem dicit, quod eſt *virtus animi, quæ comitem habet fortitudinem, qua potius quælibet mala tolerare, quam malo conſentire decernit.*

Ad tertium dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in IV. contra Iulianum (cap. III. inter princ. & med.) *abſit ut ſit in aliquo vera virtus, niſi fuerit iuſtus; abſit autem ut ſit iuſtus vere, niſi vivat ex fide.* Et ideo concludit, quod in infidelibus neque eſt vere caſtitas, neque aliqua alia virtus, quia ſcilicet non referuntur ad debitum finem: &, ſicut ibidem ſubdit (parum ante med.) *non officiis*, ideſt actibus, *ſed finibus a vitiis diſcernuntur virtutes.*

Ad quartum dicendum, quod caſtitas, inquantum eſt quidem ſecundum rationem operans, habet rationem virtutis; inquantum autem habet delectationem in ſuo actu, connumeratur inter fructus.

ARTICULUS II. 729

Utrum caſtitas ſit virtus generalis.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod caſtitas ſit virtus generalis. Dicit enim Auguſtinus in Lib. de mendacio (cap. XX. a med.) quod *caſtitas animi eſt ordinatus animi motus, non ſubdens maiora minoribus.* Sed hoc pertinet ad quamlibet virtutem. Ergo caſtitas eſt generalis virtus.

2. Præterea. Nomen caſtitatis a caſtigatione ſumitur. Sed quilibet motus appetitivæ partis debet caſtigari a ratione. Cum ergo per quamlibet virtutem moralem refrenetur aliquis appetitivus motus, videtur quod quælibet virtus moralis ſit caſtitas.

3. Præ-

3. Præterea. Caſtitati fornicatio opponitur. Sed fornicatio videtur ad omne genus peccati pertinere: dicitur enim in Pſal. lxxII. 26. (*a*) *Perdes omnes qui fornicantur abs te*. Ergo caſtitas eſt generalis virtus.

Sed contra eſt quod Macrobius (Lib. I. in ſomn. Scip. cap. VIII.) ponit eam partem temperantiæ.

Reſpondeo dicendum, quod nomen caſtitatis dupliciter accipitur. Uno modo proprie: & ſic eſt quædam ſpecialis virtus habens ſpecialem materiam, ſcilicet concupiſcentias delectabilium, quæ ſunt in venereis. Alio modo nomen caſtitatis accipitur metaphorice. Sicut enim in corporis commixtione conſiſtit delectatio venereorum, circa quam proprie eſt caſtitas, & oppoſitum vitium, ſcilicet luxuria; ita etiam in quadam ſpirituali coniunctione mentis ad res aliquas conſiſtit quædam delectatio, circa quam eſt quædam ſpiritualis caſtitas metaphorice dicta, vel etiam ſpiritualis fornicatio ſimiliter metaphorice dicta. Si enim mens hominis delectetur in ſpirituali coniunctione ad id cui debet coniungi, ſcilicet ad Deum, & abſtineat ſe ne delectabiliter aliis coniungatur contra debitum divini ordinis, dicetur caſtitas ſpiritualis, ſecundum illud II. ad Corinth. XI. 2. *Deſpondi vos uni viro virginem caſtam exhibere Chriſto*. Si autem delectabiliter contra debitum divini ordinis coniungatur mens quibuſcumque aliis rebus, dicetur fornicatio ſpiritualis, ſecundum illud Hierem. III. 1. *Tu autem fornicata es cum amatoribus multis*. Et hoc modo accipiendo caſtitatem caſtitas eſt generalis virtus: quia per quamlibet virtutem retrahitur mens humana ne rebus illicitis delectabiliter coniungatur.

Principaliter tamen ratio huius caſtitatis conſiſtit in caritate, & in aliis virtutibus theologicis, quibus mens hominis coniungitur Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de caſtitate metaphorice dicta.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. præc. & quæſt. cxlII. art. 2.) concupiſcentia delectabilis maxime aſſimilatur puero, eo quod appetitus delectabilis eſt nobis connaturalis, & præcipue delectabilium ſecundum tactum, quæ ordinantur ad conſervationem naturæ. Et inde eſt quod ſi nutriatur horum delectabilium concupiſcentia, per hoc quod ei conſentiatur, maxime augebitur; ſicut puer, qui ſuæ voluntati relinquitur. Et ſic concupiſcentia horum delectabilium maxime indiget caſtigari: & ideo circa huiuſmodi concupiſcentias antonomaſtice dicitur caſtitas; ſicut & fortitudo eſt circa ea in quibus maxime indigemus animi firmitate.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de fornicatione ſpirituali metaphorice dicta, quæ opponitur caſtitati ſpirituali, ut dictum eſt (in corp. art.)

ARTICULUS III. 730

Utrum caſtitas ſit virtus diſtincta ab abſtinentia.

II. diſt. XXIV. *quæſt.* II. *art.* I. *ad* I. *& vir. quæſt.* I. *art.* 4. *cor. fin.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod caſtitas non ſit virtus diſtincta ab abſtinentia. Quia circa materiam unius generis ſufficit una virtus. Sed unius generis videntur eſſe quæ pertinent ad unum ſenſum. Cum ergo delectatio ciborum, circa quam eſt abſtinentia, & delectatio venereorum, circa quam eſt caſtitas, pertineant ad tactum, videtur quod caſtitas non ſit alia virtus ab abſtinentia.

2. Præterea. Philoſophus in III. Ethic. (cap. ult.) omnia vitia intemperantiæ aſſimilat puerilibus peccatis, quæ caſtigatione indigent. Sed caſtitas nominatur a caſtigatione vitiorum oppoſitorum. Ergo cum per abſtinentiam cohibeantur quædam vitia intemperantiæ, videtur quod abſtinentia ſit caſtitas.

3. Præterea. Delectationes aliorum ſenſuum pertinent ad temperantiam, inquantum ordinantur ad delectationes tactus, circa quas eſt temperantia. Sed delectationes ciborum, circa quas eſt abſtinentia, ordinantur ad delectationes venereorum, circa quas eſt caſtitas: unde dicit Hieronymus (epiſt. cxlvII. ad Amand. aliquant. a princ. & ſup. illud ad Tit. I. *Non vinolentum, non percuſſorem &c.*) *Venter, & genitalia ſibimetipſis vicina ſunt, ut ex vicinitate membrorum confœderatio intelligatur vitiorum*. Ergo abſtinentia, & caſtitas non ſunt virtutes ab invicem diſtinctæ.

Sed contra eſt quod Apoſtolus II. ad Corinth. VI. connumerat caſtitatem ieiu-

(*a*) *Vulgata* Perdidiſti.

iuniis, quæ ad abſtinentiam pertinent.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (quæſt. cxli. art. 4.) temperantia eſt proprie circa concupiſcentias delectationum tactus: & ideo oportet ut ubi ſunt diverſæ rationes delectationis, ibi ſint diverſæ virtutes ſub temperantia comprehenſæ.

Delectationes autem proportionantur operationibus, quarum ſunt perfectiones, ut dicitur in IX. Ethic. (cap. VII.) Manifeſtum eſt autem quod alterius generis ſunt operationes pertinentes ad uſum ciborum, quibus natura individui conſervatur, & operationes pertinentes ad uſum venereorum, quibus conſervatur natura ſpeciei. Et ideo caſtitas, quæ eſt circa delectationes venereorum, eſt virtus diſtincta ab abſtinentia, quæ eſt circa delectationes ciborum.

Ad primum ergo dicendum, quod temperantia non conſiſtit principaliter circa delectationes tactus quantum ad iudicium ſenſus de tangibilibus, quod eſt eiuſdem rationis in omnibus, ſed quantum ad ipſum uſum tangibilium, ut dicitur in III. Ethic. (cap. x.) Eſt autem alia ratio utendi cibis, & potibus, & venereis. Et ideo oportet eſſe diverſas virtutes, licet ſint unius ſenſus.

Ad ſecundum dicendum, quod delectationes venereæ ſunt vehementiores, & magis opprimentes rationem quam delectationes ciborum: & propter hoc magis indigent caſtigatione, & refrenatione: quia ſi eis conſentiatur, magis ex hoc increſcit vis concupiſcentiæ, & deiicitur virtus mentis. Unde Auguſtinus dicit in I. Soliloq. (cap. x. cir. med.) *Nihil eſſe ſentio quod magis ex arce deiiciat animum virilem, quam blandimenta feminea, corporumque ille contactus ſine quo uxor haberi non poteſt.*

Ad tertium dicendum, quod delectationes aliorum ſenſuum non pertinent ad naturam hominis conſervandam, niſi prout ordinantur ad delectabilia tactus: & ideo circa huiuſmodi delectationes non eſt aliqua alia virtus ſub temperantia comprehenſa. Sed delectationes ciborum, quamvis aliqualiter ordinentur ad delectationes venereorum, tamen etiam per ſe ordinantur ad vitam hominis conſervandam: & ideo etiam per ſe habent ſpecialem virtutem; quamvis illa virtus quæ abſtinentia dicitur, ordinet actum ſuum ad finem caſtitatis.

ARTICULUS IV. 731

Utrum pudicitia pertineat ſpecialiter ad caſtitatem.

Sup. quæſt. cxliii.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod pudicitia non pertineat ſpecialiter ad caſtitatem. Dicit enim Auguſtinus in I. de civit. Dei (cap. XVIII. a princ.) quod *pudicitia eſt quædam virtus animæ*. Non ergo eſt aliquid ad caſtitatem pertinens, ſed eſt per ſeipſam virtus a caſtitate diſtincta.

2. Præterea. Pudicitia a pudore dicitur, qui videtur idem eſſe verecundiæ. Sed verecundia ſecundum Damaſcenum (Lib. II. orth. Fid. cap. xv.) eſt de turpi actu; quod convenit omni actui vitioſo. Ergo pudicitia non magis pertinet ad caſtitatem quam ad alias virtutes.

3. Præterea. Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. XII. a princ.) quod *omnis intemperantia generaliter eſt maxime exprobrabilis*. Sed ad pudicitiam pertinere videtur fugere ea quæ exprobrabilia ſunt. Ergo pudicitia pertinet ad omnes partes temperantiæ, non autem ſpecialiter ad caſtitatem.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Lib. de perſeverantia (cap. xx. paulo a princ.) *Prædicanda eſt pudicitia, ut ab eo qui habet aures audiendi, nihil genitalibus membris illicitum perpetretur*. Sed uſus genitalium membrorum proprie pertinet ad caſtitatem. Ergo pudicitia proprie ad caſtitatem pertinet.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (in arg. 2.) nomen pudicitiæ a pudore ſumitur, in quo verecundia ſignificatur. Et ideo oportet quod pudicitia proprie ſit circa illa de quibus homines magis verecundantur. Maxime autem verecundantur homines de actibus venereis, ut Auguſtinus dicit in XIV. de civit. Dei (cap. XVIII.) intantum quod etiam concubitus coniugalis, qui honeſtate nuptiarum decoratur, verecundia non careat: & hoc ideo quia motus genitalium membrorum non ſubiicitur imperio rationis, ſicut motus aliorum exteriorum membrorum. Verecundatur autem homo non ſolum de illa commixtione venerea, ſed etiam de quibuſcumque ſignis eius, ut Philoſophus dicit in II. Lib. Rhet. (cap. VI.

poſt

poſt med.) Et ideo pudicitia attenditur proprie circa venerea, & præcipue circa ſigna venereorum, ſicut ſunt aſpectus impudici, oſcula, & tactus. Et quia hæc magis ſolent deprehendi, ideo pudicitia magis reſpicit huiuſmodi exteriora ſigna; caſtitas autem magis ipſam veneream commixtionem. Et ideo pudicitia ad caſtitatem ordinatur, non quaſi virtus ab ipſa diſtincta, ſed ſicut exprimens caſtitatis circumſtantiam quamdam. Interdum tamen unum pro alio ponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus ibi accipit pudicitiam pro caſtitate.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis omnia vitia habeant turpitudinem quamdam, ſpecialiter tamen vitia intemperantiæ, ut ex ſupra dictis patet (quæſt. CXLII. art. 4.)

Ad tertium dicendum, quod inter vitia intemperantiæ præcipue ſunt exprobrabilia peccata venerea, tum propter inobedientiam genitalium membrorum, tum etiam propter hoc quod ratio ab huiuſmodi maxime abſorbetur.

QUAESTIO CLII.

De virginitate,

in quinque articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de virginitate: & circa hoc quæruntur quinque.

Primo, in quo conſiſtat virginitas.

Secundo, utrum ſit licita.

Tertio, utrum ſit virtus.

Quarto de excellentia eius reſpectu matrimonii.

Quinto de excellentia eius reſpectu aliarum virtutum.

ARTICULUS I. 732

Utrum virginitas conſiſtat in integritate carnis.

IV. diſt. XXXIII. *quæſt.* III. *art.* I. *& diſt.* XXXIV. *quæſt.* I. *art.* 4. *ad* 5. *& diſt.* XLIX. *quæſt.* V. *art.* 3. *quæſt.* I *cor. & ad* 4. *& quol.* V. *art.* 24. *ad* 2. *& quolib.* VI. *art.* 18. *cor.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod virginitas non conſiſtat in integritate carnis. Dicit enim Auguſtinus in Lib. de nuptiis, & concupiſcentia (hab. in Lib. de ſancta virginit. cap. XIII. in princ.) quod *virginitas eſt in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditatio*. Sed meditatio non pertinet ad carnem. Ergo virginitas non conſiſtit in carne.

2. Præterea. Virginitas pudicitiam quamdam importat. Sed Auguſtinus dicit in I. de civitate Dei (cap. XVIII. a princ.) quod *pudicitia conſiſtit in anima*. Ergo virginitas non conſiſtit in carnis incorruptione.

3. Præterea. Carnis integritas videtur conſiſtere in ſignaculo virginalis pudoris. Sed quandoque abſque virginitatis præiudicio frangitur illud ſignaculum: dicit enim Auguſtinus in I. de civit. Dei (loc. cit.) quod *illa membra poſſunt diverſis caſibus vulnerata vim perpeti: & medici quandoque ſaluti opitulantes hæc ibi faciunt quæ horret aſpectus: obſtetrix etiam virginis cuiuſdam integritatem manu velut explorans, dum inſpicit, perdidit*: & ſubdit: *Non opinor, quemquam tam ſtulte ſapere, ut huic periiſſe aliquid exiſtimet etiam de ipſius corporis ſanctitate, quamvis membri illius integritate iam perdita*. Ergo virginitas non conſiſt it in carnis incorruptione.

4. Præterea. Corruptio carnis maxime in ſeminis reſolutione conſiſtit; quæ poteſt fieri ſine concubitu, vel in dormiendo, vel etiam vigilando. Sed ſine concubitu non videtur perdi virginitas: dicit enim Auguſtinus in Lib. de virginit. (cap. XIII. in princ.) quod *virginalis integritas, & per piam continentiam ab omni concubitu immunitas, angelica portio eſt*. Ergo virginitas non conſiſtit in carnis incorruptione.

Sed contra eſt quod Auguſtinus in eodem Lib. (cap. VIII. in fin.) dicit, quod *virginitas eſt continentia, qua integritas carnis ipſi creatori animæ, & carnis vovetur, conſecratur, ſervatur*.

Reſpondeo dicendum, quod nomen virginitatis a virore ſumptum videtur: & ſicut illud dicitur virens, & in ſuo virore perſiſtere, quod non eſt ex ſuperabundantia caloris aduſtionem expertum; ita etiam virginitas hoc importat, quod perſona cui ineſt, immunis ſit a concupiſcentiæ aduſtione, quæ eſſe videtur in conſummatione maximæ delectationis corporalis, qualis eſt venereorum delectatio. Unde Ambroſius dicit in Lib. I. de virginibus (inter princ. & med.) quod *caſtitas virginalis eſt expers contagionis integritas*.

In delectatione autem venereorum tria eſt conſiderare: unum quidem quod eſt ex parte corporis, ſcilicet violatio ſignaculi virginalis; aliud autem eſt in quo conjungitur id quod eſt animæ, cum eo quod eſt corporis, ſcilicet ipſa reſolutio ſeminis delectationem ſenſibilem cauſans; tertium autem eſt ſolum ex parte animæ; ſcilicet propoſitum perveniendi ad talem delectationem. In quibus tribus id quod primo poſitum eſt, per accidens ſe habet ad moralem actum, qui non conſideratur per ſe, niſi ſecundum ea quæ ſunt animæ; ſecundum vero materialiter ſe habet ad actum moralem, nam ſenſibiles paſſiones ſunt materia moralium actuum; tertium vero ſe habet formaliter, & completive, quia ratio moralium in eo quod eſt rationis, completur.

Quia ergo virginitas dicitur per remotionem prædictæ corruptionis, conſequens eſt quod integritas membri corporalis per accidens ſe habet ad virginitatem; ipſa autem immunitas a delectatione, quæ conſiſtit in ſeminis reſolutione, ſe habet materialiter; ipſum autem propoſitum perpetuo abſtinendi a tali delectatione, ſe habet formaliter, & completive in virginitate.

Ad primum ergo dicendum, quod illa definitio Auguſtini tangit quidem in recto id quod eſt formale in virginitate. Nam per *meditationem* intelligitur propoſitum rationis: quod autem additur, *perpetua*, non ſic intelligitur quod oporteat virginem ſemper actu talem meditationem habere, ſed quia hoc debet in propoſito gerere, ut perpetuo in hoc perſeveret. Id vero quod eſt materiale, tangitur in obliquo, cum dicitur, *incorruptionis in carne corruptibili*; quod additur ad oſtendendam virginitatis difficultatem: nam ſi caro corrumpi non poſſet, non eſſet difficile perpetuam incorruptionis meditationem habere.

Ad ſecundum dicendum, quod pudicitia eſt quidem eſſentialiter in anima, materialiter autem in carne; & ſimiliter virginitas. Unde Auguſtinus dicit in Lib. de virginitate (cap. VIII.) quod *licet virginitas in carne ſervetur*, ac per hoc corporalis ſit; *tamen ſpiritualis eſt, quam fovet, & ſervat continentia pietatis*.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut dictum eſt (in cor. art.) integritas corporalis membri per accidens ſe habet ad virginitatem, inquantum ſcilicet per hoc quod ex propoſito voluntatis abſtinet quis a delectatione venerea, remanet integritas in membro corporeo. Unde ſi contingat quod per alium modum aliquo caſu membri integritas corrumpatur, non magis præiudicat virginitati quam ſi corrumpatur manus, aut pes.

Ad quartum dicendum, quod delectatio quæ eſt ex ſeminis reſolutione, dupliciter poteſt contingere. Uno modo ut procedat ex mentis propoſito: & ſic tollit virginitatem, ſive fiat per concubitum, ſive abſque concubitu. Facit autem mentionem Auguſtinus de concubitu, quia huiuſmodi reſolutio communiter, & naturaliter ex concubitu cauſatur. Alio modo poteſt provenire præter propoſitum mentis, vel in dormiendo, vel per violentiam illatam, cui mens non conſentit, quamvis caro delectationem experiatur, vel etiam ex infirmitate naturæ, ut patet in his qui fluxum ſeminis patiuntur: & ſic non perditur virginitas, quia talis pollutio non accidit per impudicitiam, quam virginitas excludit.

ARTICULUS II. 733

Utrum virginitas ſit illicita.

Inf. art. 3. *&* 4. *& IV. diſt.* XXXII. *quæſt.* III. *art.* 2. *ad* 2. *&* 3. *& mal. quæſt.* XV. *art.* 2. *ad* 13. *& vir. quæſt.* I. *art.* 13. *ad* 6. *& II. Ethic. lect.* 2. *fin.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod virginitas ſit illicita. Omne enim quod contrariatur præcepto legis naturæ, eſt illicitum. Sed ſicut præceptum legis naturæ ad conſervationem individui eſt, quod tangitur Geneſ. II. 16. (*a*) *De omni ligno quod eſt in paradiſo, comede*; ita etiam præceptum legis naturæ eſt ad conſervationem ſpeciei, quod ponitur Geneſ. I. 28. *Creſcite, & multiplicamini, & replete terram*. Ergo ſicut peccaret qui abſtineret ab omni cibo, utpote faciens contra bonum individui; ita etiam peccat qui omnino abſtinet ab actu generationis, utpote faciens contra bonum ſpeciei.

2. Præterea. Omne illud quod recedit a medio virtutis, videtur eſſe vitioſum. Sed virginitas recedit a medio virtutis, ab omnibus delectationibus venereis abſtinens: dicit enim Philoſophus in II. Ethic. (cap. II. a med. & Lib. III. cap.

(a) *Vulgata*: Ex omni ligno paradiſi comede.

cap. XI.) quod *qui omni voluptate potitur, neque ab una recedit, intemperatus eſt; qui autem omnes fugit, ſicut agreſtis, inſenſibilis eſt*. Ergo virginitas eſt aliquid vitioſum.

3. Præterea. Pœna non debetur niſi vitio. Sed apud antiquos puniebantur ſecundum leges illi qui ſemper cœlibem vitam ducebant, ut Maximus Valerius dicit (Lib. II. cap. IV. num. 2.) unde & Plato ſecundum Auguſtinum in Lib. de vera religione (cap. III. ad fin.) *ſacrificaſſe naturæ dicitur, ut perpetua eius continentia tamquam peccatum aboleretur*. Ergo virginitas eſt peccatum.

Sed contra eſt quod nullum peccatum recte cadit ſub conſilio. Sed virginitas recte cadit ſub conſilio: dicitur enim I. ad Corinth. VII. 25. *De virginibus autem præceptum Domini non habeo, conſilium autem do*. Ergo virginitas non eſt aliquid illicitum.

Reſpondeo dicendum, quod in humanis actibus illud eſt vitioſum quod eſt præter rectam rationem. Habet autem hoc recta ratio ut his quæ ſunt ad finem, utatur aliquis ſecundum eam menſuram quæ congruit fini. Eſt autem triplex hominis bonum, ut dicitur in I. Ethic. (cap. VIII. a princ.) unum quidem quod conſiſtit in exterioribus rebus, puta divitiis; aliud autem quod conſiſtit in bonis corporis; tertium autem quod conſiſtit in bonis animæ: inter quæ etiam bona contemplativæ vitæ ſunt potiora bonis vitæ activæ, ut Philoſophus probat in X. Ethic. (cap. VII.) & Dominus dicit Luc. X. 43. *Maria optimam partem elegit*. Quorum bonorum exteriora quidem ordinantur ad ea quæ ſunt corporis; ea vero quæ ſunt corporis, ad ea quæ ſunt animæ; & ulterius ea quæ ſunt vitæ activæ, ad ea quæ ſunt vitæ contemplativæ.

Pertinet igitur ad rectitudinem rationis ut aliquis utatur exterioribus bonis ſecundum eam menſuram quæ competit corpori: & ſimiliter de aliis. Unde ſi quis abſtineat ab aliquibus poſſidendis quæ alias eſſet bonum poſſidere, ut conſulat ſaluti corporali, vel etiam contemplationi veritatis, non eſſet hoc vitioſum, ſed ſecundum rationem rectam.

Et ſimiliter ſi quis abſtinet a delectationibus corporalibus, ut liberius vacet contemplationi veritatis, pertinet hoc ad rectitudinem rationis. Ad hoc autem pia virginitas ab omni delectatione venerea abſtinet, ut liberius divinæ contemplationi vacet: dicit enim Apoſtolus I. ad Corinth. VII. 34. *Mulier innupta, & virgo cogitat quæ Domini ſunt, ut ſit ſancta & corpore, & ſpiritu: quæ autem nupta eſt, cogitat quæ mundi ſunt, & quomodo placeat viro*. Unde relinquitur quod virginitas non eſt aliquid vitioſum, ſed potius laudabile.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum habet rationem debiti, ut ſupra dictum eſt (quæſt. CXXII. art. I.) Dupliciter autem aliquid eſt debitum. Uno modo, ut impleatur ab uno: & hoc debitum ſine peccato præteriri non poteſt. Aliud autem eſt debitum implendum a multitudine: & ad tale tebitum implendum non tenetur quilibet de multitudine: multa enim ſunt multitudini neceſſaria, ad quæ implenda unus non ſufficit; ſed implentur a multitudine, dum unus hoc, alius illud facit. Præceptum igitur legis naturæ homini datum de comeſtione, neceſſe eſt quod ab unoquoque impleatur: aliter enim individuum conſervari non poſſet. Sed præceptum datum de generatione reſpicit totam multitudinem hominum, cui neceſſarium eſt non ſolum quod multiplicetur corporaliter, ſed etiam quod ſpiritualiter proficiat. Et ideo ſufficienter providetur humanæ multitudini, ſi quidam carnali generationi operam dent; quidam vero ab hac abſtinentes, contemplationi divinorum vacent ad totius humani generis pulchritudinem, & ſalutem: ſicut etiam in exercitu quidam caſtra cuſtodiunt, quidam ſigna deferunt, quidam gladiis decertant: quæ tamen omnia debita ſunt multitudini, ſed per unum impleri non poſſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod ille qui abſtinet ab omnibus delectationibus præter rationem rectam, quaſi delectationes ſecundum ſe abhorrens, eſt inſenſibilis, ſicut agreſtis. Virgo autem non abſtinet ab omni delectatione, ſed ſolum a delectatione venerea: & ab hac abſtinet ſecundum rationem rectam, ut dictum eſt (in cor. art.) Medium autem virtutis non ſecundum quantitatem, ſed ſecundum rationem rectam determinatur ut dicitur in II. Ethicor. (cap. VI.) Unde de magnanimo dicitur in IV. Ethic. (cap. III. parum a princ.) quod *eſt magnitudine extremus, eo autem quod ut oportet, medius*.

Ad tertium dicendum, quod leges feruntur ſecundum ea quæ ut in pluribus accidunt. Hoc autem rarum erat apud

apud antiquos ut aliquis amore veritatis contemplandæ ab omni delectatione venerea abſtineret: quod ſolus Plato legitur feciſſe: unde non ſacrificavit, quaſi hoc peccatum reputaret, ſed perverſæ opinioni civium cedens, ut ibidem Auguſtinus dicit.

ARTICULUS III. 734

Utrum virginitas ſit virtus.

Inf. quæſt. clv. *art.* 1. *cor. & ad* 5. *& IV. diſt* xxxiii. *quæſt.* iii. *art.* 2. *& diſt.* xlix. *quæſt.* v. *art.* 3. *quæſt.* 1. *co. & II. Eth. lect.* 2. *fin.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod virginitas non ſit virtus. Nulla enim virtus ineſt nobis a natura, ut Philoſophus dicit in II. Eth. (cap. 1.) Sed virginitas ineſt nobis a natura: quilibet enim mox natus virgo eſt. Ergo virginitas non eſt virtus.

2. Præterea. Quicumque habet unam virtutem, habet omnes, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. lxi. art. 1.) Sed aliqui habent alias virtutes, qui non habent virginitatem: alioquin cum ſine virtute nullus ad regnum cælorum perveniat, nullus ſine virginitate ad ipſum poſſet pervenire; quod eſſet matrimonium damnare. Ergo virginitas non eſt virtus.

3. Præterea. Omnis virtus reſtituitur per pœnitentiam. Sed virginitas non reparatur per pœnitentiam: unde Hieronymus dicit (epiſt. xxii. ad Euſtoch. de cuſtod. virginit. cap. 11. cir. med.) *Cum cetera Deus poſſit, non poteſt virginem poſt ruinam reparare*. Ego videtur quod virginitas non ſit virtus.

4. Præterea. Nulla virtus perditur ſine peccato. Sed virginitas perditur ſine peccato, ſcilicet per matrimonium. Ergo virginitas non eſt virtus.

5. Præterea. Virginitas condividitur viduitati, & pudicitiæ coniugali. Sed neutrum illorum ponitur virtus. Ergo virginitas non eſt virtus.

Sed contra eſt quod Ambroſius dicit in Lib. I. de virginib. (aliquant. a princ.) *Invitat virginitatis amor ut aliquid de virginitate dicamus, ne veluti tranſitu quodam perſtricta videatur, quæ principalis eſt virtus.*

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. 1. hu. quæſt.) in virginitate eſt ſicut formale, & completivum, propoſitum perpetuo abſtinendi a delectatione venerea: quod quidem propoſitum laudabile redditur ex fine, inquantum ſcilicet hoc fit ad vacandum rebus divinis. Materiale autem in virginitate eſt integritas carnis abſque omni experimento venereæ delectationis.

Manifeſtum eſt autem quod ubi eſt ſpecialis materia boni, habens ſpecialem excellentiam, ibi invenitur ſpecialis ratio virtutis; ſicut patet in magnificentia, quæ eſt circa magnos ſumptus, & ex hoc eſt ſpecialis virtus a liberalitate diſtincta, quæ communiter ſe habet circa omnem pecuniarum uſum.

Hoc autem quod eſt conſervare ſe immunem ab experimento venereæ voluptatis, habet quamdam excellentiam laudis ſupra hoc quod eſt conſervare ſe immunem ab inordinatione venereæ voluptatis. Et ideo virginitas eſt quædam ſpecialis virtus habens ſe ad caſtitatem ſicut magnificentia ad liberalitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod homines ex ſua nativitate habent id quod eſt materiale in virginitate, ſcilicet integritatem carnis immunem ab experimento venereorum; non tamen habent id quod eſt formale in virginitate, ut ſcilicet habeant propoſitum ſervandi huiuſmodi integritatem propter Deum: & ex hoc habet rationem virtutis. Unde Auguſtinus dicit in Lib. de virginit. (cap. xi. in princ.) *Nec nos hoc in virginibus prædicamus, quod virgines ſunt, ſed quod Do dicatæ pia continentia virgines ſunt.*

Ad ſecundum dicendum, quod connexio virtutum accipitur ſecundum illud quod eſt formale in virtutibus, ideſt ſecundum caritatem, vel ſecundum prudentiam, ut ſupra habitum eſt (quæſt. cxxix. art. 3. ad 2.) non autem ſecundum id quod eſt materiale in virtutibus. Nihil enim prohibet alicui virtuoſo ſuppetere materiam unius virtutis, non autem materiam alterius; ſicut pauper habet materiam temperantiæ, non autem materiam magnificentiæ. Et hoc modo alicui habenti alias virtutes deeſt materia virginitatis, ideſt prædicta integritas carnis; tamen poteſt id quod eſt formale in virginitate, habere, ut ſcilicet habeat in præparatione mentis, prædictæ integritatis conſervandæ propoſitum, ſi hoc ſibi competeret; ſicut pauper poteſt in præparatione animi habere propoſitum magnificos ſumptus faciendi, ſi ſibi competeret; & ſimiliter ille qui eſt in proſperitate, habet in præparatione animi pro-

propoſitum adverſa æquanimiter tolerandi: & ſine hac præparatione animi non poteſt eſſe aliquis virtuoſus.

Ad tertium dicendum, quod virtus per pœnitentiam reparari poteſt quantum ad id quod eſt formale in virtute, non autem quantum ad id quod eſt materiale in ipſa. Non enim ſi quis magnificus conſumpſerit divitias ſuas, per pœnitentiam peccati reſtituuntur ei divitiæ. Et ſimiliter ille qui virginitatem peccando amiſit, per pœnitentiam non recuperat virginitatis materiam, ſed recuperat virginitatis propoſitum. Circa materiam autem virginitatis eſt aliquid quod miraculoſe reparari poterit divinitus, ſcilicet integritas membri, quam dicimus accidentaliter ſe ad virginitatem habere; aliud autem eſt quod nec miraculoſe reparari poteſt, ut ſcilicet qui expertus eſt voluptatem veneream, fiat non expertus. Non enim Deus poteſt facere ut ea quæ facta ſunt, non ſint facta, ut in primo habitum eſt (quæſt. xxv. art. 4.)

Ad quartum dicendum, quod virginitas, ſecundum quod eſt virtus, importat propoſitum voto firmatum integritatis perpetuo ſervandæ. Dicit enim Auguſtinus in Lib. de virginit. (cap. VIII. in fin.) quod *per virginitatem integritas carnis ipſi creatori animæ, & carnis vovetur, conſecratur, ſervatur*. Unde virginitas, ſecundum quod eſt virtus, numquam amittitur niſi per peccatum.

Ad quintum dicendum, quod caſtitas coniugalis ex hoc ſolo habet laudem quod abſtinet ab illicitis voluptatibus: unde non habet aliquam excellentiam ſupra communem caſtitatem. Viduitas autem addit quidem aliquid ſupra caſtitatem communem; non tamen pervenit ad id quod eſt perfectum in materia iſta, ſcilicet ad omnimodam immunitatem venereæ voluptatis; ſed ſola virginitas. Et ideo ſola virginitas ponitur virtus ſpecialis ſupra caſtitatem, ſicut magnificentia ſupra liberalitatem.

ARTICULUS IV. 735

Utrum virginitas ſit excellentior matrimonio.

IV. diſt. XXX. *quæſt.* II. *art.* 3. *ad* 6. & *diſt.* XXXIII. *quæſt.* III. *art.* 2. *ad* 5. & *art.* 3. *ad* 1. & 3.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod virginitas non ſit excellentior matrimonio. Dicit enim Auguſtinus in Lib. de bono coniugali (cap. XXI. in fin.) *Non impar meritum eſt continentiæ in Ioanne, qui nullas expertus eſt nuptias, & in Abraham, qui filios generavit*. Sed maioris virtutis maius eſt meritum. Ergo virginitas non eſt potior virtus quam caſtitas coniugalis.

2. Præterea. Ex virtute dependet laus virtuoſi. Si ergo virginitas præferretur continentiæ coniugali, videtur eſſe conſequens quod quælibet virgo eſſet laudabilior qualibet coniugata. Hoc autem eſt falſum. Ergo virginitas non præfertur coniugio.

3. Præterea. Bonum commune potius eſt bono privato, ut patet per Philoſophum in I. Ethicor. (cap. II. ad fin.) Sed coniugium ordinatur ad bonum commune: dicit enim Auguſtinus in Lib. de bono coniugali (cap. XVI. in princ.) *Quod eſt cibus ad ſalutem hominis, hoc eſt concubitus ad ſalutem humani generis*: virginitas autem ordinatur ad bonum ſpeciale, ut ſcilicet vitent tribulationem carnis, quam ſuſtinent coniugati, ſicut patet per Apoſtolum I. ad Cor. VII. Ergo virginitas non eſt potior continentia coniugali.

Sed contra eſt quod dicit Auguſtinus in Lib. de virginit. (cap. XIX. in fin.) *Et certa ratione, & ſanctarum Scripturarum auctoritate nec peccatum eſſe nuptias invenimus; nec eas bono aut virginalis continentiæ, vel etiam vidualis æquamus*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut patet in Lib. I. Hieronymi contra Iovinianum (non remote a princ.) hic error fuit Ioviniani, qui poſuit, virginitatem non eſſe matrimonio præferendam.

Qui quidem error præcipue deſtruitur & exemplo Chriſti, qui & matrem virginem elegit, & ipſe virginitatem ſervavit; & ex doctrina Apoſtoli, qui I. ad Corinth. VII. virginitatem conſuluit tamquam melius bonum; & etiam ratione, tum quia bonum divinum eſt potius humano bono, tum quia bonum animæ præfertur bono corporis, tum etiam quia bonum contemplativæ vitæ præfertur bono activæ. Virginitas autem ordinatur ad bonum animæ ſecundum vitam contemplativam, quod eſt cogitare ea quæ ſunt Dei; coniugium autem ordinatur ad bonum corporis, quod eſt corporalis multiplicatio generis humani; & pertinet ad vitam activam: quia vir, & mulier in matrimonio vi-

ventes neceſſe habent cogitare quæ ſunt mundi, ut patet per Apoſtolum I. ad Corinth. VII.

Unde indubitanter virginitas præferenda eſt continentiæ coniugali.

Ad primum ergo dicendum, quod meritum non ſolum penſatur ex genere actus, ſed magis ex animo operantis. Habuit autem animum Abraham ſic diſpoſitum, ut paratus eſſet virginitatem ſervare, ſi eſſet tempori congruum: ex quo meritum continentiæ coniugalis in ipſo æquatur merito continentiæ virginalis in Ioanne, reſpectu præmii ſubſtantialis, non autem reſpectu præmii accidentalis. Unde Auguſtinus dicit in Lib. de bono coniugali (cap. XXI. in fin.) quod *Ioannis cœlibatus, & Abrahæ connubium pro temporum diſtributione Chriſto militaverunt; ſed continentiam Ioannes & in opere, Abraham vero in ſolo habitu habebat*.

Ad ſecundum dicendum, quod licet virginitas ſit melior quam continentia coniugalis; poteſt tamen coniugatus melior eſſe quam virgo, duplici ratione. Primo quidem ex parte caſtitatis, ſi ſcilicet ille qui eſt coniugatus, habeat animum magis paratum ad virginitatem ſervandam, ſi oporteret, quam ille qui eſt actu virgo. Unde Auguſtinus inſtruit virginem in Libro de bono coniugali (cap. XXII. ante med.) ut dicat: *Ego non ſum melior quam Abraham, ſed melior eſt caſtitas cœlibum quam caſtitas nuptiarum*. Et rationem poſtea ſubdit, dicens: *Quod enim nunc ago, melius ille egiſſet, ſi tunc agendum eſſet: quod autem illi egerunt, ſic ego non agerem, etiam ſi nunc agendum eſſet*. Secundo quia forte ille qui non eſt virgo, habet aliquam excellentiorem virtutem. Unde Auguſtinus dicit in Lib. de virginit. (cap. XLIV. in fi.) *Unde ſcit virgo, quamvis ſolicita quæ ſunt Domini, ne forte propter aliquam ſibi incognitam mentis infirmitatem nondum ſit matura martyrio; illa vero mulier cui ſe præferre geſtiebat, iam poſſit bibere calicem dominicæ paſſionis?*

Ad tertium dicendum, quod bonum commune potius eſt bono privato, ſi ſit eiuſdem generis; ſed poteſt eſſe quod bonum privatum ſit melius ſecundum ſuum genus. Et hoc modo virginitas Deo dicata præfertur fecunditati carnali. Unde Auguſtinus dicit in Lib. de virginit. (cap. IX. in princ.) quod *fecunditas carnis etiam illarum quæ in hoc tempore nihil aliud in coniugio quam prolem requirunt, quam mancipent Chriſto, pro amiſſa virginitate compenſare non poſſe credenda eſt*.

ARTICULUS V. 736

Utrum virginitas ſit maxima virtutum.

Inf. quæſt. CLV. *art.* I. *& quæſt.* CLXXXV. *art.* 4. *& IV. diſt.* LIII. *quæſt.* III. *art.* 3. *& III. cont. cap.* CXXXIV.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod virginitas ſit maxima virtutum. Dicit enim Cyprianus in Lib. de virginit. (ſeu de de habitu virgin. non remote a princ.) *Nunc nobis ad virgines ſermo eſt, quarum quo ſublimior eſt gloria, eo eſt maior cura. Flos eſt ille eccleſiaſtici germinis, decus, atque ornamentum gratiæ ſpiritualis, illuſtrior portio gregis Chriſti*.

2. Præterea. Maius præmium debetur maiori virtuti. Sed virginitati debetur maximum præmium, ſcilicet fructus centeſimus, ut patet Matth. XIII. in Gloſſa (ord. Hieron. ſup. illud, *Qui vero in terram bonam*.) Ergo virginitas eſt maxima virtutum.

3. Præterea. Tanto aliqua virtus eſt maior, quanto per eam aliquis Chriſto magis conformatur. Sed maxime aliquis conformatur Chriſto per virginitatem: dicitur enim Apocal. XIV. 4. de virginibus, quod *ſequuntur agnum, quocumque ierit*: & quod *cantant canticum novum, quod nemo alius poterat dicere*. Ergo virginitas eſt maxima virtutum.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Libro de virginit. (cap. XLVI. in fi.) *Nemo, quantum puto, auſus fuerit virginitatem præferre* (a) *martyrio*: & in eodem Lib. (cap. XLV. in princ.) dicit: *Præclariſſimum teſtimonium perhibet eccleſiaſtica auctoritas, in qua fidelibus notum eſt, qui loco Martyres, & quo defunctæ ſanctimoniales ad altaris ſacramenta recitentur*. Per quod datur intelligi, quod martyrium virginitati præfertur, & ſimiliter monaſterii ſtatus.

Reſpondeo dicendum, quod aliquid poteſt dici excellentiſſimum dupliciter. Uno modo in aliquo genere: & ſic virginitas eſt excellentiſſima, ſcilicet in genere caſtitatis: tranſcendit enim & caſtitatem vidualem, & coniugalem. Et quia caſtitati antonomaſtice attribuitur decor, ideo virginitati per conſequens attribuitur excellentiſſima pulchritudo. Unde

(a) *Ita cum Auguſtino edit. Patav. Mſſ. & edit. D. Thomæ paſſim* monaſterio.

Unde & Ambroſius dicit in Lib. de virginibus (parum a med.) *Pulchritudinem quis poteſt maiorem æſtimare decore virginis, quæ amatur a Rege, probatur a iudice, dedicatur Domino, conſecratur Deo?*

Alio modo poteſt dici aliquid excellentiſſimum ſimpliciter: & ſic virginitas non eſt excellentiſſima virtutum. Semper enim finis excellit id quod eſt ad finem; & quanto aliquid efficacius ordinatur ad finem, tanto melius eſt. Finis autem, ex quo virginitas laudabilis redditur, eſt vacare rebus divinis, ut dictum eſt (art. præc.) Unde ipſæ virtutes theologicæ, & etiam virtus religionis, quarum actus eſt ipſa occupatio circa res divinas, præferuntur virginitati. Similiter etiam vehementius operantur, ad hoc quod inhæreant Deo, martyres, qui ad hoc poſtponunt propriam vitam, & viventes in monaſteriis, qui ad hoc poſtponunt propriam voluntatem, & omnia quæ poſſunt habere, quam virgines, quæ ad hoc poſtponunt veneream voluptatem. Et ideo virginitas non ſimpliciter eſt maxima virtutum.

Ad primum ergo dicendum, quod virgines ſunt *illuſtrior portio gregis Chriſti*; & eſt *earum ſublimior gloria* per comparationem ad viduas, & coniugatas.

Ad ſecundum dicendum, quod centeſimus fructus attribuitur virginitati, ſecundum Hieronymum, propter excellentiam quam habet ad viduitatem, cui attribuitur ſexageſimus, & ad matrimonium, cui attribuitur triceſimus. Sed, ſicut Auguſtinus dicit in Lib. I. de quæſtionibus Evangel. (cap. IX. in princ.) *centeſimus fructus eſt martyrum, ſexageſimus virginum, & triceſimus coniugatorum*. Unde ex hoc non ſequitur quod virginitas ſit ſimpliciter maxima virtutum omnium, ſed ſolum in aliis gradibus caſtitatis.

Ad tertium dicendum, quod virgines *ſequuntur Agnum, quocumque ierit*, quia imitantur Chriſtum, non ſolum in integritate mentis, ſed etiam in integritate carnis, ut Auguſtinus dicit in Lib. de virginit. (cap. XXVII. a med.) Et ideo in pluribus ſequuntur Agnum; non tamen oportet quod magis de propinquo, quia aliæ virtutes faciunt propinquius inhærere Deo per imitationem mentis. Canticum autem novum, quod ſolæ virgines cantant, eſt gaudium quod habent de integritate carnis ſervata.

QUAESTIO CLIII.

De vitio luxuriæ,

in quinque articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de vitio luxuriæ, quod opponitur caſtitati: & primo de ipſa in generali; ſecundo de ſpeciebus eius.

Et circa primum quæruntur quinque.

Primo, quæ ſit materia luxuriæ.

Secundo, utrum omnis concubitus ſit illicitus.

Tertio, utrum luxuria ſit peccatum mortale.

Quarto, utrum luxuria ſit vitium capitale.

Quinto de filiabus eius.

ARTICULUS I. 737

Utrum materia luxuriæ ſint ſolum concupiſcentiæ, & delectationes venereæ.

I. Eth. cap. v. lect. 2.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod materia luxuriæ non ſolum ſint concupiſcentiæ, & delectationes venereæ. Dicit enim Auguſtinus in Lib. II. Confeſ. (cap. VI. a med) quod *luxuria ad ſatietatem, atque abundantiam ſe cupit vocari*. Sed ſatietas pertinet ad cibos, & potus, abundantia autem ad divitias. Ergo luxuria non eſt proprie circa concupiſcentias, & voluptates venereas.

2. Præterea. Proverb. xx. 1. dicitur: *Luxurioſa res eſt vinum*. Sed vinum pertinet ad delectationem cibi, & potus. Ergo circa ea maxime videtur luxuria eſſe.

3. Præterea. Luxuria dicitur eſſe libidinoſæ voluptatis appetitus. Sed libidinoſa voluptas non ſolum eſt in venereis, ſed etiam in multis aliis. Ergo luxuria non eſt ſolum circa concupiſcentias, & voluptates venereas.

Sed contra eſt quod dicitur in Lib. de vera religione (cap. III. a med) de luxurioſis: *Qui ſeminat in carne, de carne metet corruptionem*. Sed ſeminatio carnis ſit per voluptates venereas. Ergo ad has pertinet luxuria.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Iſidorus dicit in Lib. X. Etymol. (ad lit. L.) *luxurioſus aliquis dicitur, quaſi ſolutus*

Digitized by Google

tus in voluptates. Maxime autem voluptates venereæ animum hominis ſolvunt: & ideo circa voluptates venereas maxime luxuria conſideratur.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut temperantia principaliter quidem & proprie eſt circa delectationes tactus; dicitur autem ex conſequenti, & per ſimilitudinem quamdam in quibuſdam aliis materiis: ita etiam luxuria principaliter quidem eſt in voluptatibus venereis, quæ maxime & præcipue animum hominis reſolvunt; ſecundario autem dicitur in quibuſcumque aliis ad exceſſum pertinentibus. Unde ad Galat. v. dicit Gloſſa (interl. ſup. illud, *Luxuria, idolorum ſervitus &c.*) quod „ luxuria eſt quælibet ſuperfluitas."

Ad ſecundum dicendum, quod vinum dicitur res luxurioſa vel ſecundum hunc modum quo in qualibet materia abundantia ad luxuriam refertur, vel inquantum ſuperfluus uſus vini incentivum voluptati venereæ præbet.

Ad tertium dicendum, quod etſi libidinoſa voluptas in aliis materiis dicatur; tamen ſpecialiter hoc nomen ſibi vindicant venereæ delectationes, in quibus etiam ſpecialiter libido dicitur, ut Auguſtinus dicit in XIV. de civ. Dei (cap. xv. ad fin. & cap. xvi. in princ.)

ARTICULUS II. 738

Utrum nullus actus venereus poſſit eſſe ſine peccato.

Mal. quæſt. xv. *art.* 1.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod nullus actus venereus poſſit eſſe ſine peccato. Nihil enim videtur impedire virtutem niſi peccatum. Sed omnis actus venereus maxime impedit virtutem: dicit enim Auguſtinus in I. Soliloquiorum (cap. x. ante med.) *Nihil eſſe ſentio quod magis ex arce deiiciat animum virilem quam blandimenta feminea, corporumque ille contactus*. Ergo nullus actus venereus videtur eſſe ſine peccato.

2. Præterea. Ubicumque invenitur aliquid ſuperfluum, per quod a bono rationis receditur, hoc eſt vitioſum: quia virtus corrumpitur per ſuperfluum, & diminutum, ut dicitur II. Ethic. (cap. II. & VI.) Sed in quolibet actu venereo eſt ſuperfluitas delectationis, quæ intantum abſorbet rationem, quod impoſſibile eſt aliquid intelligere in ipſa, ut Philoſophus dicit in VII. Eth. (cap. xi. a med.) & ſicut Hieronymus dicit (epiſt. xi. ad Ageruch. de Monogam. parum a med. & hab. cap. *Connubia*, xxx. II. quæſt. II.) in illo actu ſpiritus prophetiæ non tangebat corda Prophetarum. Ergo nullus actus venereus poteſt eſſe ſine peccato.

3. Præterea. Cauſa potior eſt quam effectus. Sed peccatum originale in parvulis trahitur a concupiſcentia, ſine qua actus venereus eſſe non poteſt, ut patet per Auguſtinum in Lib. I. de nuptiis, & concupiſcentia (cap. xxiv.) Ergo nullus actus venereus poteſt eſſe ſine peccato.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Lib. de bono coniugali (cap. xxv. circ. princ.) *Satis reſponſum eſt hæreticis, ſi tamen capiunt, non eſſe peccatum quod neque contra naturam committitur, neque contra morem, neque contra præceptum*: & loquitur de actu venereo quo antiqui patres pluribus coniugibus utebantur. Ergo non omnis actus venereus eſt peccatum.

Reſpondeo dicendum, quod peccatum in humanis actibus eſt quod eſt contra ordinem rationis. Habet autem hoc rationis ordo ut quælibet convenienter ordinet in ſuum finem. Et ideo non eſt peccatum, ſi per rationem homo utatur rebus aliquibus ad finem ad quem ſunt, modo & ordine convenienti, dummodo ille finis ſit aliquid vere bonum.

Sicut autem eſt vere bonum quod conſervetur corporalis natura unius individui; ita etiam eſt quoddam bonum excellens quod conſervetur natura ſpeciei humanæ. Sicut autem ad conſervationem vitæ unius hominis ordinatur uſus ciborum, ita etiam ad conſervationem totius humani generis uſus venereorum.

Unde Auguſtinus dicit in Lib. de bono coniugali (cap. xvi. in princ.) *Quod eſt cibus ad ſalutem hominis, hoc eſt concubitus ad ſalutem generis*. Et ideo ſicut uſus ciborum poteſt eſſe abſque peccato, ſi fiat debito modo & ordine, ſecundum quod competit ſaluti corporis; ita etiam & uſus venereorum poteſt eſſe abſque omni peccato, ſi fiat debito modo, & ordine, ſecundum quod eſt conveniens ad finem generationis humanæ.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid poteſt impedire dupliciter virtutem. Uno modo quantum ad communem ſtatum virtutis: & ſic non impeditur virtus niſi per peccatum. Alio modo quantum ad perfectum virtutis ſtatum: & ſic pot-

Digitized by Google

poteſt impediri virtus per aliquid quod non eſt peccatum, ſed eſt minus bonum. Et hoc modo uſus feminæ deiicit animum non a virtute, ſed ab arce, ideſt perfectione virtutis. Unde Auguſtinus dicit in Lib. de bono coniugali (cap. VIII. a med.) *Sicut bonum erat quod Martha faciebat occupata circa miniſterium Sanctorum, ſed melius quod Maria audiens verbum Dei; ita etiam bonum Suſannæ in caſtitate coniugali laudamus, ſed tamen ei bonum viduæ Annæ, ac multo magis Mariæ virginis anteponimus*.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 2. ad 2. & 1. 2. quæſt. lxiv. art. 2.) medium virtutis non attenditur ſecundum quantitatem, ſed ſecundum quod convenit rationi rectæ. Et ideo abundantia delectationis, quæ eſt in actu venereo ſecundum rationem ordinato, non contrariatur medio virtutis. Et præterea ad virtutem non pertinet, quantum ſenſus exterior delectetur, quod conſequitur corporis diſpoſitionem, ſed quantum appetitus interior ad huiuſmodi delectationes afficiatur. Nec ex hoc etiam quod ratio non poteſt liberum actum rationis ad ſpiritualia conſideranda ſimul cum illa delectatione habere, oſtenditur quod actus ille ſit virtuti contrarius. Non enim eſt virtuti contrarium, ſi rationis actus aliquando intermittatur pro aliquo quod ſecundum rationem fit: alioquin quod aliquis ſe ſomno tradit, eſſet contra virtutem. Hoc tamen quod concupiſcentia, & delectatio venereorum non ſubiacet imperio, & moderationi rationis, provenit ex pœna primi peccati, inquantum ſcilicet ratio rebellis Deo meruit habere ſuam carnem rebellem, ut patet per Auguſtinum XIII. de civitate Dei (cap. XIII.)

Ad tertium dicendum, quod, ſicut Auguſtinus ibidem dicit (loc. cit. in arg.) *ex concupiſcentia carnis, quæ regeneratis non imputatur in peccatum, tamquam ex filia peccati proles naſcitur, originali obligata peccato*. Unde non ſequitur quod actus ille ſit peccatum, ſed quod in illo actu ſit aliquid pœnale a peccato primo derivatum.

ARTICULUS III. 739

Utrum luxuria quæ eſt circa actus venereos, poſſit eſſe peccatum.

Sup. quæſt. XXXV. art. 3. cor. & quæſt. XXXVI. art. 3. cor. & IV. diſt. XXXIII. quæſt. 1. art. 3. quæſt. 2. & 3. & mal. quæſt. XV. art. 2. & I. Cor. VII. lect. 3.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod luxuria quæ eſt circa actus venereos, non poſſit eſſe aliquod peccatum. Per actum enim venereum ſemen emittitur, quod eſt ſuperfluum alimenti, ut patet per Philoſophum in Lib. I. de generatione animalium (cap. XVIII. a med. & cap. XIX.) Sed in emiſſione aliarum ſuperfluitatum non attenditur aliquod peccatum. Ergo neque circa actus venereos poteſt eſſe aliquod peccatum.

2. Præterea. Quilibet poteſt licite uti, ut libet, eo quod ſuum eſt. Sed in actu venereo homo non utitur niſi eo quod ſuum eſt, niſi forte in adulterio, vel raptu. Ergo in uſu venereo non poteſt eſſe peccatum; & ita luxuria non erit peccatum.

3. Præterea. Omne peccatum habet vitium oppoſitum. Sed luxuriæ nullum vitium videtur eſſe oppoſitum. Ergo luxuria non eſt peccatum.

Sed contra eſt quod cauſa eſt potior ſuo effectu. Sed vinum prohibetur propter luxuriam, ſecundum illud Apoſtoli ad Epheſ. v. 18. *Nolite inebriari vino, in quo eſt luxuria*. Ergo luxuria eſt prohibita.

Præterea. Galat. v. enumeratur inter opera carnis.

Reſpondeo dicendum, quod quanto aliquid eſt magis neceſſarium, tanto magis oportet ut circa illud rationis ordo ſervetur. Unde per conſequens magis eſt vitioſum, ſi ordo rationis prætermittatur. Uſus autem venereorum, ſicut dictum eſt (art. præc.) eſt valde neceſſarius ad bonum commune, quod eſt conſervatio humani generis. Et ideo circa hoc maxime attendi debet rationis ordo; & per conſequens ſi quid circa hoc fit, præter id quod ordo rationis habet, vitioſum erit. Hoc autem pertinet ad rationem luxuriæ ut ordinem, & modum rationis excedat circa venerea. Et ideo abſque dubio luxuria eſt peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Philoſophus in eodem Libro dicit (loc. cit.

cit. in arg.) *ſemen eſt ſuperfluum, quo indigetur*: dicitur enim ſuperfluum ex eo quod reſiduum eſt operationis virtutis nutritivæ, tamen indigetur eo ad opus virtutis generativæ. Sed aliæ ſuperfluitates humani corporis ſunt, quibus non indigetur: & ideo non refert, qualitercumque emittantur, ſalva decentia convictus humani. Sed non eſt ſimile in ſeminis emiſſione, quæ taliter debet fieri ut conveniat fini, ad quem eo indigetur.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut Apoſtolus dicit I. ad Cor. VI. 20. contra luxuriam loquens: *Empti eſtis pretio magno. Glorificate ergo, & portate Deum in corpore veſtro*. Ex eo ergo quod aliquis inordinate ſuo corpore utitur per luxuriam, iniuriam facit Deo, qui eſt principalis dominus corporis noſtri. Unde & Auguſtinus dicit in Lib. de decem chordis (cap. X. cir. med.) *Deus, qui ſic gubernat ſervos ſuos ad utilitatem illorum, non ad ſuam, hoc iuſſit, hoc præcepit, ne per illecebras, & illicitas voluptates corruat templum eius, quod eſſe cœpiſti*.

Ad tertium dicendum, quod oppoſitum luxuriæ non contingit in multis, eo quod homines magis ſunt proni ad delectationes; & tamen oppoſitum vitium continetur ſub inſenſibilitate: & accidit hoc vitium in eo qui intantum deteſtatur mulierum uſum, quod etiam uxori debitum non reddit.

ARTICULUS IV. 740

Utrum luxuria ſit vitium capitale.

Mal. quæſt. XV. *art.* 4.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod luxuria non ſit vitium capitale. Luxuria enim videtur idem eſſe immunditiæ, ut patet per Gloſſam (interl. ſuper illud, *Omni immunditia*) ad Epheſ. V. Sed immunditia eſt filia gulæ, ut patet per Gregorium XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) Ergo luxuria non eſt vitium capitale.

2. Præterea. Iſidorus dicit in Lib. II. de ſummo bono (cap. XXXIX. in princ.) quod *ſicut per ſuperbiam mentis itur in proſtitutionem libidinis; ita per humilitatem mentis ſalva ſit caſtitas carnis*. Sed contra rationem capitalis vitii eſſe videtur quod ex alio vitio oriatur. Ergo luxuria non eſt vitium capitale.

3. Præterea. Luxuria cauſatur ex deſperatione, ſecundum illud Epheſ. IV. 19. *Qui deſperantes, ſemetipſos tradiderunt impudicitiæ*. Sed deſperatio non eſt vitium capitale; quinimmo ponitur filia acediæ, ut ſupra habitum eſt (quæſt. XXXV. art. 4. ad 2.) Ergo multo minus luxuria eſt vitium capitale.

Sed contra eſt quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) ponit luxuriam inter vitia capitalia.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex dictis patet (quæſt. CXLVIII. art. 5. & 1. 2. quæſt. LXXXIV. art. 3. & 4.) vitium capitale eſt quod habet finem multum appetibilem; ita quod ex eius appetitu homo procedat ad multa peccata perpetranda, quæ omnia ex illo vitio tamquam ex principali oriri dicuntur. Finis autem luxuriæ eſt delectatio venereorum, quæ eſt maxima. Unde huiuſmodi delectatio eſt maxime appetibilis ſecundum appetitum ſenſitivum, tum propter vehementiam delectationis, tum etiam propter connaturalitatem huiuſmodi concupiſcentiæ. Unde manifeſtum eſt quod luxuria eſt vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod immunditia ſecundum quoſdam, quæ ponitur filia gulæ, eſt quædam immunditia corporalis, ut ſupra dictum eſt (quæſt. CXLVIII. art. 6.) & ſic obiectio non eſt ad propoſitum.

Si vero accipiatur pro immunditia luxuriæ, ſic dicendum, quod ex gula cauſatur materialiter, inquantum ſcilicet gula miniſtrat materiam corporalem luxuriæ; non autem ſecundum rationem cauſæ finalis, ſecundum quam potiſſime attenditur origo aliorum vitiorum ex vitiis capitalibus.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. CXXXII. art. 4.) cum de inani gloria ageretur, ſuperbia ponitur communis mater omnium peccatorum: & ideo etiam vitia capitalia ex ſuperbia oriuntur.

Ad tertium dicendum, quod a delectationibus luxuriæ præcipue aliqui abſtinent propter ſpem futuræ gloriæ; quam deſperatio ſubtrahit: & ideo cauſat luxuriam, ſicut removens prohibens, non ſicut per ſe cauſa; quod requiri videtur ad vitia capitalia.

AR-

ARTICULUS V. 741

Utrum convenienter dicantur eſſe filiæ luxuriæ, cæcitas mentis, inconſideratio, præcipitatio, inconſtantia, amor ſui, odium Dei, affectus præſentis ſæculi, & horror futuri.

Sup. quæſt. liii. *art.* 6. *& mal. quæſt.* viii. *art.* 2. *co. & quæſt.* xiii. *art.* 3. *& quæſt.* xv. *art.* 4.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicantur eſſe filiæ luxuriæ, *cæcitas mentis*, *inconſideratio*, *præcipitatio*, *inconſtantia*, *amor ſui*, *odium Dei*, *affectus præſentis ſæculi*, *horror*, vel *deſperatio futuri*. Quia cæcitas mentis, & inconſideratio, & præcipitatio pertinent ad imprudentiam, quæ invenitur in omni peccato, ſicut & prudentia in omni virtute..... Ergo non debent poni ſpeciales filiæ luxuriæ.

2. Præterea. Conſtantia ponitur pars fortitudinis, ut ſupra habitum eſt (quæſt. cxxviii. & quæſt. cxxxvii. art. 3.) Sed luxuria non opponitur fortitudini, ſed temperantiæ. Ergo inconſtantia non eſt filia luxuriæ.

3. Præterea. *Amor ſui uſque ad contemptum Dei eſt principium omnis peccati*, ut patet per Auguſtinum XIV. de civit. Dei (cap. ult. in princ.) Non ergo debet poni filia luxuriæ.

4. Præterea. Iſidorus (comment. in Deut. cap. xvi. cir. med.) ponit quatuor, ſcilicet *turpiloquia*, *ſcurrilia*, *ludicra*, *ſtultiloquia*. Ergo prædicta enumeratio videtur eſſe ſuperflua.

Sed contra eſt auctoritas Gregorii XXXI. Moral. (cap. xvii. a med.)

Reſpondeo dicendum, quod quando inferiores potentiæ vehementer afficiuntur ad ſua obiecta, conſequens eſt quod ſuperiores vires impediantur, & deordinentur in ſuis actibus. Per vitium autem luxuriæ maxime appetitus inferior, ſcilicet concupiſcibilis, vehementer intendit ſuo obiecto, ſcilicet delectabili, propter vehementiam paſſionis, & delectationis. Et ideo conſequens eſt quod per luxuriam maxime ſuperiores vires deordinentur, ſcilicet ratio, & voluntas.

Sunt autem rationis quatuor actus in agendis. Primo quidem ſimplex intelligentia, quæ apprehendit aliquem finem ut bonum: & hic actus impeditur per luxuriam, ſecundum illud Dan. xiii. 56. *Species decepit te, & concupiſcentia ſubvertit cor tuum*. Et quantum ad hoc ponitur *cæcitas mentis*. Secundus actus eſt conſilium de his quæ ſunt agenda propter finem: & hic etiam impeditur per concupiſcentiam luxuriæ. Unde Terent. dicit in Eunucho (act. 1. ſcena 1. a princ.) loquens de amore libidinoſo: *Quæ res in ſe neque conſilium, neque modum ullum habet, eam conſilio regere non potes*. Et quantum ad hoc ponitur *præcipitatio*, quæ importat ſubtractionem conſilii, ut ſupra habitum eſt (quæſt. liii. art. 3.) Tertius actus eſt iudicium de agendis: & hic etiam impeditur per luxuriam. Dicitur enim Dan. xiii. 9. de ſenibus luxurioſis: *Averterunt ſenſum ſuum.... ut non recordarentur iudiciorum iuſtorum*. Et quantum ad hoc ponitur *inconſideratio*. Quartus autem actus eſt præceptum rationis de agendo, qui etiam impeditur per luxuriam, inquantum ſcilicet homo impeditur ex impetu concupiſcentiæ, ne exequatur id quod decrevit eſſe faciendum. Et quantum ad hoc ponitur *inconſtantia*. Unde Terentinus dicit in Eunucho (loc. cit.) de quodam, qui dicebat ſe receſſurum ab amica: *Hæc verba una falſa lacrymula reſtinguet*.

Ex parte autem voluntatis conſequitur duplex actus inordinatus. Quorum unus eſt appetitus finis: & quantum ad hoc ponitur *amor ſui*, quantum ſcilicet ad delectationem, quam inordinate appetit; & per oppoſitum ponitur *odium Dei*, inquantum ſcilicet prohibet delectationem concupitam. Alius autem eſt appetitus eorum quæ ſunt ad finem: & quantum ad hoc ponitur *affectus præſentis ſæculi*, in quo ſcilicet aliquis vult frui voluptate; & per oppoſitum ponitur *deſperatio futuri ſæculi*, quia dum nimis detinetur carnalibus delectationibus, non curat pervenire ad ſpirituales, ſed faſtidit eas.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Philoſophus dicit in VI. Eth. (cap. v. a med.) *intemperantia maxime corrumpit prudentiam*: & ideo vitia oppoſita prudentiæ maxime oriuntur ex luxuria, quæ eſt præcipua intemperantiæ ſpecies.

Ad ſecundum dicendum, quod conſtantia in arduis, & terribilibus ponitur pars fortitudinis; ſed conſtantiam habere in abſtinendo a delectabilibus pertinet ad continentiam, quæ ponitur pars temperantiæ, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. cxliii.) & ideo inconſtantia, quæ ei op-

opponitur, ponitur filia luxuriæ: & tamen etiam prima inconſtantia ex luxuria cauſatur, inquantum emollit cor hominis, & effeminatum reddit, ſecundum illud Oſeæ IV. 11. *Fornicatio, & vinum, & ebrietas auferunt cor*. Et Vegetius dicit in Lib. I. de re militari (cap. III. in fi.) quod *minus mortem metuit qui minus deliciarum norit in vita*. Nec oportet, ſicut ſæpe dictum eſt (quæſt. XXXV. art. 4. ad 2. & quæſt. CXVIII. art. 8. ad 1. & quæſt. CXLVIII. art. 6.) quod filiæ vitii capitalis cum eo in materia conveniant.

Ad tertium dicendum, quod amor ſui quantum ad quæcumque bona, quæ ſibi aliquis appetit, eſt commune principium peccatorum; ſed quantum ad hoc ſpecialiter quod aliquis appetit ſibi delectabilia carnis, ponitur amor ſui filia luxuriæ.

Ad quartum dicendum, quod illa quæ Iſidorus ponit, ſunt quidam inordinati actus exteriores, & præcipue ad locutionem pertinentes. In qua eſt aliquid inordinatum quadrupliciter. Uno modo propter materiam; & ſic ponitur *turpiloquia*: quia enim *ex abundantia cordis os loquitur*, ut dicitur Matth. XII. 34. luxurioſi, quorum cor eſt turpibus concupiſcentiis plenum, de facili ad turpia verba prorumpunt. Secundo ex parte cauſæ: quia enim luxuria inconſiderationem, & præcipitationem cauſat, conſequens eſt quod faciat prorumpere in verba leviter, & inconſiderate dicta, quæ dicuntur *ſcurrilia*. Tertio quantum ad finem: quia enim luxurioſus delectationem quærit, verba ſua ad delectationem ordinat; & ſic prorumpit in verba *ludrica*. Quarto quantum ad ſententiam verborum, quam pervertit luxuria propter cæcitatem mentis, quam cauſat; & ſic prorumpit in *ſtultiloquia*, utpote cum ſuis verbis præfert delectationes quas appetit, quibuſcumque aliis rebus.

QUAESTIO CLIV.

De luxuriæ partibus,

in duodecim articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de luxuriæ partibus: & circa hoc quæruntur duodecim.

Primo de diviſione partium luxuriæ.

Secundo, utrum fornicatio ſimplex ſit peccatum mortale.

Tertio, utrum ſit maximum peccatorum.

Quarto, utrum in tactibus, & oſculis, & aliis huiuſmodi illecebris conſiſtat peccatum mortale.

Quinto, utrum nocturna pollutio ſit peccatum.

Sexto de ſtupro.

Septimo de raptu.

Octavo de adulterio.

Nono de inceſtu.

Decimo de ſacrilegio.

Undecimo de peccato contra naturam.

Duodecimo de ordine gravitatis in prædictis ſpeciebus.

ARTICULUS I. 742

Utrum convenienter aſſignentur ſex ſpecies luxuriæ, ſcilicet fornicatio ſimplex, adulterium, inceſtus, ſtuprum, raptus, & vitium contra naturam.

IV. diſt. XLI. *art.* 4. *quæſt.* 1. *&* 2. *& mal. quæſt.* XV. *art.* 3.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter aſſignentur ſex ſpecies luxuriæ, ſcilicet *fornicatio ſimplex, adulterium, inceſtus, ſtuprum, raptus, & vitium contra naturam*. Diverſitas enim materiæ non diverſificat ſpeciem. Sed prædicta diviſio ſumitur ſecundum materiæ diverſitatem, prout ſcilicet aliquis commiſcetur coniugatæ, vel virgini, vel alterius conditionis mulieri. Ergo videtur quod per hoc ſpecies luxuriæ non diverſificentur.

2. Præterea. Species vitii unius non videntur diverſificari per ea quæ pertinent ad aliud vitium. Sed adulterium non differt a ſimplici fornicatione, niſi in hoc quod aliquis accedit ad eam quæ eſt alterius, & ſic iniuſtitiam committit. Ergo videtur quod adulterium non debet poni ſpecies luxuriæ.

3. Præterea. Sicut contingit quod aliquis commiſcetur mulieri quæ eſt alteri viro per matrimonium obligata, ita etiam contingit quod aliquis commiſcetur mulieri quæ eſt obligata Deo per votum, Sicut ergo adulterium ponitur ſpecies luxuriæ, ita etiam ſacrilegium ſpecies luxuriæ poni debet.

4. Præterea. Ille qui eſt matrimonio iunctus, non ſolum peccat, ſi ad aliam mulierem accedat, ſed etiam ſi ſua coniuge inordinate utatur. Sed hoc peccatum ſub luxuria continetur. Ergo de-

Digitized by Google

deberet inter ſpecies luxuriæ computari.

5. Præterea. Apoſtolus II. ad Cor XII. 21. dicit: *Ne iterum, cum venero, humiliet me Deus apud vos, & lugeam multos ex his qui ante peccaverunt, & non egerunt pœnitentiam ſuper immunditia, & fornicatione, & impudicitia quam geſſerunt*. Ergo videtur quod etiam immunditia, & impudicitia debeant poni ſpecies luxuriæ, ſicut & fornicatio.

6. Præterea. Diviſum non condividitur dividentibus. Sed luxuria condividitur prædictis: dicitur enim Gal. v. 19. *Manifeſta ſunt opera carnis, quæ ſunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria*. Ergo videtur quod inconvenienter fornicatio ponatur ſpecies luxuriæ.

Sed contra eſt quod prædicta diviſio ponitur in Decret. XXXVI. quæſt. I. (in appendice Grat. ad C. *Lex illa*)

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (quæſt. præc. art. 2. & 3.) peccatum luxuriæ conſiſtit in hoc quod aliquis non ſecundum rectam rationem delectatione venerea utitur. Quod quidem contingit dupliciter: uno modo ſecundum materiam in qua huiuſmodi delectationem quærit; alio modo ſecundum quod materia debita exiſtente, non obſervantur aliæ debitæ conditiones.

Et quia circumſtantia, inquantum huiuſmodi, non dat ſpeciem actui morali, ſed eius ſpecies ſumitur ab obiecto, quod eſt materia actus; ideo oportuit ſpecies luxuriæ aſſignari ex parte materiæ, vel obiecti. Quæ quidem poteſt non convenire rationi rectæ dupliciter. Uno modo quia habet repugnantiam ad finem venerei actus: & ſic inquantum impeditur generatio prolis, eſt *vitium contra naturam*, quod eſt in omni actu venereo ex quo generatio ſequi non poteſt; inquantum autem impeditur debita educatio, & promotio prolis natæ, eſt *fornicatio ſimplex*, quæ eſt ſoluti cum ſoluta.

Alio modo materia in qua exercetur actus venereus, poteſt eſſe non conveniens rationi rectæ per comparationem ad alios homines: & hoc dupliciter. Primo quidem ex parte ipſius feminæ cui aliquis commiſcetur, quia ei debitus honor non ſervatur: & ſic eſt *inceſtus*, qui conſiſtit in abuſu mulierum conſanguinitate, vel affinitate iunctarum. Secundo ex parte eius in cuius poteſtate eſt femina; quæ ſi eſt in poteſtate viri, eſt *adulterium*; ſi autem eſt in poteſtate patris, eſt *ſtuprum*, ſi non inferatur violentia; *raptus* autem, ſi inferatur.

Diverſificantur autem iſtæ ſpecies magis ex parte feminæ quam viri: quia in actu venereo femina ſe habet ſicut patiens, & per modum materiæ, vir autem per modum agentis. Dictum eſt autem (in arg. 1.) quod prædictæ ſpecies ſecundum differentiam materiæ aſſignantur,

Ad primum ergo dicendum, quod prædicta diverſitas materiæ habet annexam diverſitatem formalem obiecti, quæ accipitur ſecundum diverſos modos repugnantiæ ad rationem rectam, ut dictum eſt (in cor. art.)

Ad ſecundum dicendum, quod nihil prohibet, in eodem actu diverſorum vitiorum deformitates concurrere, ut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. XVIII. art. 7.) & hoc modo adulterium continetur ſub luxuria, & ſub iniuſtitia. Nec deformitas iniuſtitiæ omnino per accidens ſe habet ad luxuriam: oſtenditur enim luxuria gravior, quæ intantum concupiſcentiam ſequitur, quod etiam in iniuſtitiam ducat.

Ad tertium dicendum, (*a*) quod quia mulier vovens continentiam, quoddam ſpirituale matrimonium facit cum Deo; ſacrilegium, quod committitur in violatione talis mulieris, eſt quoddam adulterium ſpirituale: & ſimiliter alii modi ſacrilegii reducuntur ad alias ſpecies luxuriæ.

Ad quartum dicendum, quod peccatum coniugati cum ſua uxore non eſt ſecundum indebitam materiam, ſed ſecundum alias circumſtantias, quæ non conſtituunt ſpeciem moralis actus, ut dictum eſt (in corp. & 1. 2. quæſt. XVIII. art. 11.)

Ad quintum dicendum, quod, ſicut Gloſſa (interl.) dicit ibidem, immunditia ponitur pro luxuria contra naturam; impudicitia autem eſt quæ fit cum liberis a viro, unde videtur ad ſtuprum pertinere.

Vel etiam poteſt dici, quod impudicitia pertinet ad quoſdam actus circumſtantes actum venereum, ſicut ſunt oſcula, tactus, & alia huiuſmodi.

Ad ſextum dicendum, quod luxuria ſumitur ibidem pro quacumque ſuperfluitate, ut Gloſſa (interl.) ibidem dicit.

A R-

(*a*) *Ita paſſim. Nicolaius* quod mulier, & *mox* cum Deo; & ideo ſacrilegium &c.

ARTICULUS II. 743

Utrum fornicatio ſimplex ſit peccatum mortale.

IV. diſt. xli. *art.* 4. *quæſt.* 1. *cor.* & *quæſt.* 2. *cor.* & *ad* 2.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod fornicatio ſimplex non ſit peccatum mortale. Ea enim quæ ſimul connumerantur, videntur eſſe unius rationis. Sed fornicatio connumeratur quibuſdam quæ non ſunt peccata mortalia: dicitur enim Act. xv. 20. (*a*) *Abſtineatis vos ab immolatis ſimulacrorum, & ſanguine, & ſuffocato, & fornicatione*. Illorum autem uſus non eſt peccatum mortale, ſecundum illud I. ad Tim. iv. 4. *Nihil reiiciendum* eſt *quod cum gratiarum actione percipitur*. Ergo fornicatio non eſt peccatum mortale.

2. Præterea. Nullum mortale peccatum cadit ſub præcepto divino. Sed Oſeæ 1. 2. præcipitur Domino: *Vade, ſume tibi uxorem fornicationum, & fac filios fornicationum*. Ergo fornicatio non eſt peccatum mortale.

3. Præterea. Nullum peccatum mortale in Scriptura ſacra abſque reprehenſione commemoratur. Sed fornicatio ſimplex commemoratur in Scriptura in antiquis patribus ſine reprehenſione; ſicut legitur Gen. xvi. de Abraham, quod acceſſit ad Agar ancillam ſuam; & infra cap. xxx. legitur de Iacob, quod acceſſit ad ancillas uxorum ſuarum Balam, & Zelpham; & infra cap. xxxviii. legitur, quod Iudas acceſſit ad Thamar, quam æſtimavit meretricem. Ergo fornicatio ſimplex non eſt peccatum mortale.

4. Præterea. Omne peccatum mortale contrariatur caritati. Sed fornicatio ſimplex non contrariatur caritati neque quantum ad dilectionem Dei, quia non eſt directe peccatum contra Deum, nec etiam quantum ad dilectionem proximi, quia per hoc homo nulli homini facit iniuriam. Ergo fornicatio ſimplex non eſt peccatum mortale.

5. Præterea. Omne peccatum mortale ducit in perditionem æternam. Hoc autem non facit fornicatio ſimplex: quia ſuper illud I. ad Timoth. iv. *Pietas ad omnia utilis eſt*, dicit Gloſſa Ambroſii: „Omnis ſumma diſciplinæ chriſtianæ in miſericordia, & pietate eſt: quam aliquis ſequens, ſi lubricum carnis patiatur, ſine dubio vapulabit, ſed non peribit.“ Ergo fornicatio ſimplex non eſt peccatum mortale.

6. Præterea. Sicut Auguſtinus dicit in Lib. de bono coniug. (cap. xvi. in pric.) *quod eſt cibus ad ſalutem corporis, hoc eſt concubitus ad ſalutem generis*. Sed non omnis inordinatus uſus ciborum eſt peccatum mortale. Ergo nec omnis inordinatus concubitus: quod maxime videtur de fornicatione ſimplici, quæ minima eſt inter ſpecies enumeratas.

Sed contra eſt quod dicitur Tob. iv. 13. *Attende tibi ab omni fornicatione, & præter uxorem tuam numquam patiaris crimen ſcire*. Crimen autem importat peccatum mortale. Ergo fornicatio, & omnis concubitus qui eſt præter uxorem, eſt peccatum mortale.

Præterea. Nihil excludit a regno Dei niſi peccatum mortale. Fornicatio autem excludit, ut patet per Apoſtolum ad Gal. v. 21. ubi præmiſſa fornicatione, & quibuſdam aliis vitiis, ſubdit: *Qui talia agunt, regnum Dei non conſequentur*. Ergo fornicatio ſimplex eſt peccatum mortale.

Præterea. In Decretis dicitur xxii. quæſt. 1. (cap. *Prædicandum*:) *Noſſe debent, talem de periurio pœnitentiam imponi debere, qualem de adulterio, & fornicatione, & de homicidio ſponte commiſſo, & de ceteris criminalibus vitiis*. Ergo fornicatio ſimplex eſt peccatum criminale, ſeu mortale.

Reſpondeo dicendum, quod abſque omni dubio tenendum eſt, quod fornicatio ſimplex ſit peccatum mortale, non obſtante quod Deut. xxiii. ſuper illud, *Non erit meretrix &c.* dicit Gloſſa (ord. Auguſtini Lib. de Qq. in Deut. quæſt. xxxvii.) „ad meretrices prohibet accedere, quarum eſt venialis turpitudo.“ Non enim debet dici *venialis*, ſed *venalis*, quod eſt proprium meretricum.

Ad huius autem evidentiam conſiderandum eſt, quod peccatum mortale eſt omne peccatum quod committitur directe contra vitam hominis. Fornicatio autem ſimplex importat inordinationem quæ vergit in nocumentum vitæ eius qui eſt ex tali concubitu naſciturus. Videmus enim in omnibus animalibus in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris, & feminæ, quod in eis non eſt

(a) *Vulgata*: Scribere ad eos ut abſtineant ſe a contaminationibus ſimulacrorum, & fornicatione, & ſuffocatis, & ſanguine.

eſt vagus concubitus, ſed maris ad certam feminam, unam, vel plures; ſicut patet in omnibus avibus: ſecus autem eſt in animalibus in quibus ſola femina ſufficit ad educationem fetus, in quibus eſt vagus concubitus; ut patet in canibus, & huiuſmodi aliis animalibus. Manifeſtum eſt autem quod ad educationem hominis non ſolum requiritur cura matris, a qua nutritur, ſed multo magis cura patris, a quo eſt inſtruendus, & defendendus, & in bonis tam interioribus, quam exterioribus promovendus. Et ideo contra naturam hominis eſt quod utatur vago concubitu; ſed oportet quod ſit maris ad determinatam feminam, cum qua permaneat non per modicum tempus, ſed diu, vel etiam per totam vitam. Et inde eſt quod naturaliter ineſt maribus in ſpecie humana ſolicitudo de certitudine prolis, quia eis imminet educatio prolis. Hæc autem certitudo tolleretur, ſi eſſet vagus concubitus. Hæc autem determinatio certæ feminæ matrimonium vocatur: & ideo dicitur eſſe de iure naturali.

Sed quia concubitus ordinatur ad bonum commune totius humani generis, bona autem communia cadunt ſub determinatione legis, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. xc. art. 2.) conſequens eſt quod iſta coniunctio maris ad feminam, quæ matrimonium dicitur, lege aliqua determinetur. Qualiter autem ſit apud nos determinatum, in tertia parte huius Operis dicetur, (quam non abſolvit: vid. Supplem. quæſt. l. & ſeq. & IV. diſt. xxvi. & ſeq) cum de matrimonii ſacramento tractabitur. Unde cum fornicatio ſit concubitus vagus, utpote præter matrimonium exiſtens, eſt contra bonum prolis educandæ: & ideo eſt peccatum mortale. Nec obſtat, ſi aliquis fornicando aliquam cognoſcens ſufficienter provideat proli de educatione: quia id quod cadit ſub legis determinatione, iudicatur ſecundum id quod communiter accidit, & non ſecundum id quod in aliquo caſu poteſt accidere.

Ad primum ergo dicendum, quod fornicatio illis connumeratur, non quia habeat eamdem rationem culpæ cum aliis, ſed quantum ad hoc quod ex his quæ ibi ponuntur, ſimiliter poterat diſſidium generari inter Iudæos, & Gentiles, & eorum unanimis conſenſus impediri. Quia apud Gentiles fornicatio ſimplex non reputabatur illicita, propter corruptionem naturalis rationis; Iudæi autem ex lege divina inſtructi, eam illicitam reputabant. Alia vero quæ ibi ponuntur, Iudæi abominabantur propter conſuetudinem legalis converſationis. Unde Apoſtoli ea Gentilibus interdixerunt, non quaſi ſecundum ſe illicita, ſed quaſi Iudæis abominabilia, ut etiam ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. ciii. art. 4. ad 3.)

Ad ſecundum dicendum, quod fornicatio dicitur eſſe peccatum, inquantum eſt contra rationem rectam. Ratio autem hominis recta eſt, ſecundum quod regulatur voluntate divina, quæ eſt prima, & ſumma regula. Et ideo quod homo facit ex voluntate Dei, eius præcepto obediens, non eſt contra rationem rectam, quamvis videatur eſſe contra communem ordinem rationis: ſicut etiam non eſt contra naturam quod miraculoſe fit virtute divina, quamvis ſit contra communem curſum naturæ. Et ideo ſicut Abraham non peccavit, filium innocentem volendo occidere, propter hoc quod obedivit Deo, quamvis hoc ſecundum ſe conſideratum ſit communiter contra rectitudinem rationis humanæ; ita etiam Oſee non peccavit fornicando ex præcepto divino. Nec talis concubitus proprie fornicatio debet dici, quamvis fornicatio nominetur referendo ad curſum communem. Unde Auguſtinus dicit III. Confeſs. (cap. viii. a princ.) *Cum Deus aliquid contra morem, aut pactum quorumlibet iubet, etſi numquam ibi factum eſt, faciendum eſt*: & poſtea ſubdit: *Sicut enim in poteſtatibus ſocietatis humanæ maior poteſtas minori ad obediendum præponitur; ita Deus omnibus*.

Ad tertium dicendum, quod Abraham, & Iacob ad ancillas acceſſerunt, non non quaſi fornicario concubitu, ut infra patebit (non complevit: vid. IV. Sent.) cum de matrimonio agetur. Iudam autem non eſt neceſſarium a peccato excuſare, qui etiam auctor fuit venditionis Ioſeph.

Ad quartum dicendum, quod fornicatio ſimplex contrariatur dilectioni proximi, quantum ad hoc quod repugnat bono prolis naſcituræ, ut oſtenſum eſt (in cor. art.) dum ſcilicet dat operam generationi, non ſecundum quod convenit proli naſcituræ.

Ad quintum dicendum, quod per opera pietatis ille qui lubricum carnis patitur, liberatur a perditione æterna, inquantum per huiuſmodi opera diſponitur ad hoc quod gratiam conſequatur, per

Digitized by Google

quam pœniteat, & inquantum per huiuſmodi opera ſatisfacit de lubrico carnis commiſſo; non autem ita quod ſi in lubrico carnis perſeveret impœnitens uſque ad mortem, per pietatis opera liberetur.

Ad ſextum dicendum, quod ex uno concubitu poteſt unus homo generari. Et ideo inordinatio concubitus, quæ impedit bonum prolis naſcituræ, ex ipſo genere actus eſt peccatum mortale, & non ſolum ex inordinatione concupiſcentiæ. Ex una autem comeſtione non impeditur bonum totius vitæ unius hominis: & ideo gulæ actus ex ſuo genere non eſt peccatum mortale; eſſet tamen, ſi quis ſcienter cibum comederet, qui totam conditionem vitæ eius immutaret, ſicut patet de Adam. Nec tamen fornicatio eſt minimum peccatorum quæ ſub luxuria continentur: minus enim eſt concubitus cum uxore qui fit ex libidine.

ARTICULUS III. 744

Utrum fornicatio ſit graviſſimum peccatum.

Mal. quæſt. 1. *art.* 1. *ad* 3. *& quæſt.* 11. *art.* 10. *cor. & quæſt.* xv. *art.* 2. *ad* 6.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod fornicatio ſit graviſſimum peccatum. Tanto enim videtur peccatum gravius, quanto ex maiori libidine procedit. Sed maxima libido eſt in fornicatione: dicitur enim in Gloſſa (interl implicite ſup. illud, *Melius eſt nubere*) I ad Corinth. vii. quod *ardor libidinis in luxuria eſt maximus*. Ergo videtur quod fornicatio ſit graviſſimum peccatum.

2. Præterea. Tanto aliquis magis peccat, quanto in rem ſibi magis coniunctam delinquit; ſicut gravius peccat qui percutit patrem, quam qui percutit extraneum. Sed, ſicut dicitur I. Corinth. vi. 18. *qui fornicatur, in corpus ſuum peccat*, quod eſt homini coniunctiſſimum. Ergo videtur quod fornicatio ſit graviſſimum peccatum.

3. Præterea. Quanto aliquod bonum eſt maius, tanto peccatum quod contra illud committitur, videtur eſſe gravius. Sed peccatum fornicationis videtur eſſe contra bonum totius humani generis, ut patet ex prædictis (art. præc.) eſt etiam contra Chriſtum, ſecundum illud I. ad Corinth. vi. 15. *Tollens membra Chriſti, faciam membra meretricis?* Ergo fornicatio eſt graviſſimum peccatum.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit (implic. Lib. XXXIII. Moral. cap. xi. parum ante med.) quòd *peccata carnalia ſunt minoris culpæ quam peccata ſpiritualia*.

Reſpondeo dicendum, quod gravitas alicuius peccati poteſt attendi dupliciter: uno modo ſecundum ſe; alio modo ſecundum accidens. Secundum ſe quidem attenditur gravitas peccati ex ratione ſuæ ſpeciei, quæ conſideratur ſecundum bonum cui peccatum opponitur. Fornicatio autem eſt contra bonum hominis naſcituri. Et ideo eſt gravius peccatum ſecundum ſpeciem ſuam peccatis quæ ſunt contra bona exteriora, ſicut eſt furtum, & alia huiuſmodi; minus eſt autem peccatis quæ ſunt directe contra Deum, & peccato quod eſt contra vitam hominis iam nati, ſicut eſt homicidium.

Ad primum ergo dicendum, quod libido quæ aggravat peccatum, eſt quæ conſiſtit in inclinatione voluntatis. Libido autem quæ eſt in appetitu ſenſitivo, diminuit peccatum: quia quanto aliquis ex maiori paſſione impulſus peccat, tanto levius eſt peccatum. Et hoc modo libido in fornicatione eſt maxima. Et inde eſt quod Auguſtinus dicit in Lib. de agone chriſtiano, (id hab. expreſs. ſerm. ccl. de tem. cap. 11. ante. med.) quod *inter omnia Chriſtianorum certamina duriora ſunt prælia caſtitatis, ubi eſt quotidiana pugna, & rara victoria*. Et Iſidorus dicit in Lib. II. de ſummo bono (cap. xxxix. cir. fin.) quod *magis per carnis luxuriam humanum genus ſubditur diabolo quam per aliquod aliud*, quia ſcilicet difficilius eſt vincere vehementiam huiuſmodi paſſionis.

Ad ſecundum dicendum, quod ille qui fornicatur, dicitur peccare in corpus ſuum, non ſolum quia fornicationis delectatio conſummatur in carne, quod etiam in gula accidit; ſed etiam quia contra bonum proprii corporis agit qui fornicatur, inquantum ſcilicet indebite reſolvit illud, & inquinat, & alteri commiſcet. Nec tamen propter hoc ſequitur quod fornicatio ſit graviſſimum peccatum: quia ratio in homine prævalet corpori: unde ſi ſit peccatum magis repugnans rationi, gravius erit.

Ad tertium dicendum, quod peccatum fornicationis eſt contra bonum ſpeciei humanæ, inquantum impedit generationem

Digitized by Google

nem ſingularem unius hominis naſcituri. Magis autem pertingit ad rationem ſpeciei qui actu iam participat ſpeciem, quam qui eſt potentia homo: & ſecundum hoc etiam homicidium eſt gravius quam fornicatio, & omnes luxuriæ ſpecies, tamquam magis bono ſpeciei humanæ repugnans. Bonum etiam divinum eſt maius bono ſpeciei humanæ: & ideo etiam peccata quæ ſunt contra Deum, ſunt maiora. Nec fornicatio eſt directe peccatum in Deum, quaſi fornicator Dei offenſam intendat, ſed ex conſequenti, ſicut & omnia peccata mortalia. Sicut autem membra corporis noſtri ſunt membra Chriſti; ita etiam & ſpiritus noſter eſt unum cum Chriſto, ſecundum illud I. ad Corinth. VI. 17. *Qui adhæret Deo, unus ſpiritus eſt*. Unde etiam peccata ſpiritualia ſunt magis contra Chriſtum quam fornicatio.

ARTICULUS IV. 745

Utrum in tactibus, & oſculis conſiſtat peccatum mortale.

1. 2. *quæſt.* LXXIV. *art.* 10. *&* *ver. quæſt.* XV. *art.* 4. *cor.* *&* *mal. quæſt.* XV. *art.* 2. *ad* 18. *&* *Eph.* V.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod in tactibus, & oſculis non conſiſtat peccatum mortale. Apoſtolus enim ad Epheſ. V. 3. dicit: *Fornicatio autem, & omnis immunditia, aut avaritia nec nominetur in vobis, ſicut decet ſanctos*: ſubdit autem, *aut turpitudo*, Gloſſa (interlin. vetus mſ.) ut in oſculis, & amplexibus; *aut ſtultiloquium*, ut blanda verba; *aut ſcurrilitas*, quæ a ſtultis curialitas dicitur, ideſt iocularitas: poſtea autem ſubdit: *Hoc enim ſcitote intelligentes, quod omnis fornicator, aut immundus, aut avarus, quod eſt idolorum ſervitus, non habet hereditatem in regno Chriſti, & Dei*. Ubi non replicat de turpitudine, ſicut nec de ſtultiloquio, aut ſcurrilitate. Ergo iſta non ſunt peccata mortalia.

2. Præterea. Fornicatio dicitur eſſe peccatum mortale ex hoc quod per eam impeditur bonum prolis generandæ, & educandæ. Sed ad hoc nihil operantur oſcula, & tactus, ſive amplexus. Ergo in his non contingit eſſe peccatum mortale.

3. Præterea. Illa quæ ſecundum ſe ſunt peccata mortalia, numquam poſſunt bene fieri. Sed oſcula, & tactus, & huiuſmodi poſſunt quandoque fieri abſque peccato. Ergo non ſunt ſecundum ſe peccata mortalia.

Sed contra. Minus eſt aſpectus libidinoſus quam tactus, amplexus, vel oſculum. Sad aſpectus libidinoſus eſt peccatum mortale, ſecundum illud Matth. V. 28. *Qui viderit mulierem ad concupiſcendum eam, iam mœchatus, eſt eam in corde ſuo*. Ergo multo magis oſculum libidinoſum, & alia huiuſmodi ſunt peccata mortalia.

Præterea. Cyprianus ad Pomponium de virginitate (Lib. I. epiſt. XI. cir. med.) dicit: *Certe ipſe concubitus, ipſe amplexus, ipſa confabulatio, & oſculatio, & coniacentium duorum turpis & fœda dormitio, quantum dedecoris & criminis confitetur*! Ergo per prædicta homo fit reus criminis, ideſt peccati mortalis.

Reſpondeo dicendum, quod aliquid dicitur eſſe peccatum mortale dupliciter. Uno modo ſecundum ſpeciem ſuam: & hoc modo oſculum, amplexus, vel tactus, ſecundum ſuam rationem non nominant peccatum mortale: poſſunt enim hæc abſque libidine fieri vel propter conſuetudinem patriæ, vel propter aliquam neceſſitatem, aut rationabilem cauſam.

Alio modo dicitur aliquid eſſe peccatum mortale ex ſua cauſa; ſicut ille qui dat eleemoſynam, ut aliquem inducat ad hæreſim, mortaliter peccat propter intentionem corruptam. Dictum eſt autem ſupra (1. 2. quæſt. LXXIV. art. 7. & 8.) quod conſenſus in delectationem peccati mortalis eſt peccatum mortale, & non ſolum conſenſus in actum. Et ideo cum fornicatio ſit peccatum mortale, & multo magis aliæ luxuriæ ſpecies, conſequens eſt quod conſenſus in delectationem talis peccati ſit peccatum mortale, & non ſolum conſenſus in actum. Et ideo cum oſcula, & amplexus huiuſmodi propter delectationem huiuſmodi fiant, conſequens eſt quod ſint peccata mortalia; & ſic ſolum dicuntur libidinoſa. Unde huiuſmodi, ſecundum quod libidinoſa ſunt, ſunt peccata mortalia.

Ad primum ergo dicendum, quod Apoſtolus ideo non reſumit illa tria, quia non habent nomen peccati, niſi ſecundum quod ordinantur ad præcedentia.

Ad ſecundum dicendum, quod oſcula, & tactus, quamvis ſecundum ſe non impediant bonum prolis humanæ, procedunt tamen ex libidine, quæ eſt radix huiuſmodi impedimenti; & ex hoc habent rationem peccati mortalis.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit, quod huiuſmodi non ſunt peccata ſecundum ſuam ſpeciem.

ARTICULUS V. 746

Utrum pollutio nocturna ſit peccatum.

III. P. *quæſt.* lxxx. *art.* 7. *cor.* & IV. *diſt.* VIII. *qu.* I. *art.* 4. *quæſt.* I. *ad* I. & *quæſt.* 2. *per tot.* & *opuſc.* LXIV. *cap.* XVI.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod nocturna pollutio ſit peccatum. Meritum enim, & demeritum habent fieri circa idem. Sed dormiens poteſt mereri; ſicut patet de Salomone, qui dormiens a Domino donum ſapientiæ impetravit, ut dicitur III. Reg. III. & II. Paral. I. Ergo in dormiendo poteſt aliquis demereri: & ita videtur quod nocturna pollutio ſit peccatum.

2. Præterea. Quicumque habet uſum rationis, poteſt peccare. Sed in dormiendo aliquis habet uſum rationis: quia frequenter aliquis in ſomnis ratiocinatur, & præeligit unum alteri, conſentiens, vel diſſentiens. Ergo in dormiendo poteſt aliquis peccare: & ita propter ſomnum nocturna pollutio non impeditur quin ſit peccatum, cum ex genere actus ſit peccatum.

3. Præterea. Fruſtra increpatur, & inſtruitur qui non poteſt agere ſecundum rationem, vel contra rationem. Sed homo in ſomnis inſtruitur a Deo, & increpatur, ſecundum illud Iob XXXIII. 15. *Per ſomnium in viſione nocturna, (a) quando ſopor ſolet occupare homines, tunc aperit aures virorum, & erudiens eos inſtruit diſciplina.* Ergo in ſomnis poteſt aliquis agere ſecundum rationem, vel contra rationem, quod eſt bene agere, vel peccare: & ſic videtur quod nocturna pollutio ſit peccatum.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad liter. (cap. XV. in med.) *Ipſa phantaſia, quæ fit in cogitatione ſermocinantis, cum ita expreſſa fuerit in viſione ſomniantis, ut inter illam, & veram commixtionem corporum non diſcernatur, continuo movetur caro, & ſequitur quod eum motum ſequi ſolet, cum hoc tam ſine peccato fiat, quam ſine peccato a vigilantibus dicitur, quod ut diceretur, ſine dubio cogitatum eſt.*

Reſpondeo dicendum, quod nocturna pollutio dupliciter poteſt conſiderari. Uno modo ſecundum ſe: & hoc modo non habet rationem peccati. Omne enim peccatum dependet ex iudicio rationis: quia etiam primus motus ſenſualitatis non habet quod ſit peccatum, niſi inquantum iudicio rationis reprimi poteſt: & ideo, ſublato iudicio rationis, tollitur ratio peccati. In dormiendo autem ratio non habet liberum iudicium. Nullus enim eſt dormiens qui non intendat aliquibus ſimilitudinibus phantaſmatum, velut rebus ipſis, ut patet ex his quæ in primo dicta ſunt (quæſt. lxxxiv. art. 8.) Et ideo id quod agit homo dormiens, qui non habet liberum iudicium rationis, non imputatur ei ad culpam, ſicut nec illud quod agit furioſus, aut amens.

Alio modo poteſt conſiderari nocturna pollutio per comparationem ad ſuam cauſam. Quæ poteſt eſſe triplex. Una quidem corporalis. Cum enim humor ſeminalis ſuperabundat in corpore, vel cum facta eſt humoris reſolutio vel per nimiam calefactionem corporis, vel per quamcumque aliam commotionem, ſomniat dormiens ea quæ pertinent ad expulſionem huiuſmodi humoris abundantis, vel reſoluti; ſicut etiam contingit, quando natura gravatur ex aliqua alia ſuperfluitate, ita quod quandoque formantur in imaginatione phantaſmata pertinentia ad emiſſionem talium ſuperfluitatum. Si igitur ſuperabundantia talis humoris ſit ex cauſa culpabili, (puta cum cauſata eſt ex ſuperfluitate cibi, vel potus) tunc nocturna pollutio habet rationem culpæ ex ſua cauſa. Si autem ſuperabundantia, vel reſolutio talis humoris non ſit ex aliqua cauſa culpabili, tunc nocturna pollutio non eſt culpabilis nec in ſe, nec in ſua cauſa.

Alia vero cauſa nocturnæ pollutionis poteſt eſſe animalis, & interior; puta cum ex cogitatione præcedenti contingit aliquem dormientem pollui. Cogitatio autem quæ in vigilia præceſſit, quandoque eſt pure ſpeculativa, puta cum aliquis cauſa diſputationis cogitat de peccatis carnalibus; quandoque autem eſt cum aliqua affectione vel concupiſcentiæ, vel horroris. Contingit autem magis pollutio nocturna ex cogitatione carnalium vitiorum, quæ ſunt cum concupiſcentia talium delectationum, quia ex hoc remanet quoddam veſtigium, & inclinatio in anima, ita quod dormiens facilius inducitur in ſua imaginatione ad

(a) *Vulgata* quando irruit ſopor ſuper homines.

ad aſſentiendum actibus ex quibus ſequitur pollutio. Et ſecundum hoc Philoſophus dicit in I. Ethic. (cap. ult. a med.) quod *inquantum paulatim pertranſeunt quidam motus a vigilantibus ad dormientes, meliora ſunt phantaſmata ſtudioſorum quam quorumlibet* : & Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. xv. ad fin.) quod *propter bonam animae affectionem quaedam eius merita etiam in ſomnis clarent*. Et ſic patet quod nocturna pollutio habet rationem culpae ex parte ſuae cauſae. Quandoque tamen contingit quod praecedenti cogitatione carnalium actuum, etiam ſpeculativa, vel ſi ſit cum horrore, ſequitur in ſomnis pollutio: & tunc non habet rationem culpae nec in ſe, nec in ſua cauſa.

Tertia vero cauſa eſt ſpiritualis extrinſeca, puta cum ex operatione daemonis commoventur phantaſmata dormientis in ordine ad talem effectum. Et hoc quidem quandoque eſt cum peccato praecedenti, ſcilicet negligentia praeparandi ſe contra daemonis illuſiones: unde & in ſero cantatur:

Hoſtemque noſtrum comprime,
Ne polluantur corpora.

Quandoque vero eſt abſque omni culpa hominis ex ſola nequitia daemonis; ſicut in Collationibus Patrum (collat. XXII. cap. VI.) legitur de quodam, qui ſemper in diebus feſtis pollutionem nocturnam patiebatur, hoc diabolo procurante, ut impediretur a ſacra communione. Sic igitur patet quod nocturna pollutio numquam eſt peccatum, ſed quandoque eſt ſequela peccati praecedentis.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon non meruit in dormiendo ſapientiam a Deo; ſed fuit ſignum praecedentis deſiderii, propter quod dicitur talis petitio Deo placuiſſe, ut Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. xxv. in fi.)

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum quod vires ſenſitivae interiores magis vel minus opprimuntur a ſomno propter vaporis turbolentiam, vel puritatem, ſecundum hoc uſus rationis magis vel minus impeditur in dormiendo. Semper tamen quantum ad aliquid impeditur, ut non poſſit omnino liberum iudicium habere, ut in prima parte dictum eſt (quaeſt. lxxxiv. art. 8.) Et ideo non imputatur ei ad culpam quod tunc agit.

Ad tertium dicendum, quod apprehenſio rationis non ita impeditur in ſomno, ſicut eius iudicium, quod perficitur per converſionem ad ſenſibilia, quae ſunt prima principia cogitationis humanae. Et ideo nihil prohibet hominem ſecundum rationem apprehendere aliquid de novo in dormiendo vel ex ipſis reliquiis praecedentium cogitationum, & phantaſmatibus oblatis, vel etiam ex revelatione divina, aut immiſſione Angeli boni, vel mali.

ARTICULUS VI. 747

Utrum ſtuprum debeat poni una ſpecies luxuriae.

Sup. art. 1. cor. & IV. diſt. XLI. *art.* 4. *& 2. cor. & mal. quaeſt.* XV. *art.* 3. *cor.*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod ſtuprum non debeat poni una ſpecies luxuriae. Stuprum enim importat illicitam virginum deflorationem, ut habetur in Decretis XXXVI. quaeſt. I. (in appendice Grat. ad c. *Lex illa*.) Sed hoc poteſt eſſe ſoluti cum ſoluta; quod pertinet ad fornicationem. Ergo ſtuprum non debet poni ſpecies luxuriae a fornicatione diſtincta.

2. Praeterea. Ambroſius dicit in Lib. de Patriarchis (ſeu Lib. I. de Abraham cap. IV. inter princ. & med.) *Nemo ſibi blandiatur de legibus hominum : omne ſtuprum adulterium eſt*. Sed ſpecierum ex oppoſito diverſarum una non continetur ſub alia. Cum ergo adulterium ponatur ſpecies luxuriae, videtur quod ſtuprum ſpecies luxuriae poni non debeat.

3. Praeterea. Inferre alicui iniuriam videtur magis ad iniuſtitiam quam ad luxuriam pertinere. Sed ille qui ſtuprum committit, iniuriam facit alteri, ſcilicet patri puellae quam corrumpit, qui poteſt ad animum ſuum iniuriam revocare, & agere actione iniuriarum contra ſtupratorem. Ergo ſtuprum non debet poni ſpecies luxuriae.

Sed contra eſt quod ſtuprum proprie conſiſtit in actu venereo quo virgo defloratur. Cum igitur luxuria proprie ſit circa venerea, videtur quod ſtuprum ſit ſpecies luxuriae.

Reſpondeo dicendum, quod ubi circa materiam alicuius vitii occurrit aliqua ſpecialis deformitas, ibi debet poni determinata ſpecies illius vitii. Luxuria autem eſt peccatum circa venerea exiſtens, ut ſupra dictum eſt (quaeſt. praec. art. 1. & 4.) In virgine autem ſub cuſtodia pa-

tris exiſtente quædam deformitas ſpecialis occurrit, ſi corrumpatur: tum ex parte puellæ, quæ ex hoc quod violatur nulla pactione coniugali præcedente, & impeditur a legitimo matrimonio conſequendo, & ponitur in via meretricandi, a quo retrahebatur, ne ſignaculum virginitatis amitteret: tum etiam ex parte patris, qui de eius cuſtodia ſolicitudinem gerit, ſecundum illud Eccli. xlii. 11. *Super filiam luxurioſam confirma cuſtodiam, ne quando faciat te in opprobrium venire inimicis*. Et ideo manifeſtum eſt quod ſtuprum, quod importat illicitam virginum deflorationem ſub cura parentum exiſtentium, eſt determinata luxuriæ ſpecies.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis virgo ſit ſoluta a vinculo matrimonii, non tamen eſt ſoluta a patris poteſtate. Habet etiam ſpeciale impedimentum fornicarii concubitus virginitatis ſignum, quod non debet niſi per matrimonium auferri. Unde ſtuprum non eſt fornicatio ſimplex, ſed fornicatio eſt concubitus qui fit cum meretricibus, id eſt mulieribus iam corruptis, ut patet per Gloſſam (interl.) II. ad Corinth. xii. ſuper illud, *Qui non egerunt pœnitentiam ſuper immunditia, & fornicatione &c.*

Ad ſecundum dicendum, quod Ambroſius ibi aliter accipit ſtuprum, prout ſcilicet communiter accipitur pro omni peccato luxuriæ. Unde ſtuprum ibi nominat concubitum viri coniugati cum quacumque alia muliere præter uxorem: quod patet ex hoc quod ſubdit: *Nec viro licet quod mulieri non licet*. Et hoc modo etiam accipitur Numer. v. 13. ubi dicitur: *Si latet adulterium, & teſtibus argui non poteſt, quia non eſt inventa in ſtupro &c.*

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet unum peccatum ex adiunctione alterius deformius fieri. Fit autem deformius peccatum luxuriæ ex peccato iniuſtitiæ: quia videtur concupiſcentia eſſe inordinatior, quæ a delectabili non abſtinet, ut iniuriam vitet. Habet autem duplicem iniuriam annexam. Unam quidem ex parte virginis, quam etſi non vi corrumpat, tamen eam ſeducit; & ſic tenetur ei ſatisfacere. Unde dicitur Exod. xxii. 16. *Si ſeduxerit quis virginem nondum deſponſatam domieritque cum ea, dotabit eam, & habebit uxorem. Si* autem *pater virginis dare noluerit, reddet pecuniam iuxta modum dotis quam virgines accipere conſueverunt*. Aliam vero iniuriam facit patri puellæ: unde & ei ſecundum legem tenetur ad pœnam. Dicitur enim Deuter. xxii. 28. *Si invenerit vir puellam virginem, quæ non habet ſponſum, & apprehendens concubuerit cum illa, & res ad iudicium venerit, dabit qui dormivit cum ea, patri puellæ quinquaginta ſiclos argenti, & habebit eam uxorem: & quia humiliavit illam, non poterit dimittere eam cunctis diebus vitæ ſuæ:* & hoc ideo ne videatur ludibrium feciſſe, ut Auguſtinus dicit (in Lib. Qq. in Deut. quæſt. xxxiv.)

ARTICULUS VII. 748

Utrum raptus ſit ſpecies luxuriæ diſtinctæ a ſtupro.

Sup. art. 1. cor. & IV. diſt. xli. *art.* 4. *quæſt.* 1. *cor. fin. & quæſt.* 2. *cor. & ad* 6. *& mal. quæſt.* xv. *art.* 3. *cor.*

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod raptus non ſit ſpecies luxuriæ diſtincta a ſtupro. Dicit enim Iſidorus in Lib. V. Etymol. (cap. xxvi. ante med.) quod *ſtuprum ideſt raptus, proprie eſt illicitus coitus a corrumpendo dictus: unde & qui raptu potitur, ſtupro fruitur*. Ergo videtur quod raptus non debeat poni ſpecies luxuriæ a ſtupro diſtincta.

2. Præterea. Raptus videtur quamdam violentiam importare: dicitur enim in Decretis xxxvi. quæſt. 1. (in append. Grat. ad cap. *Lex illa*) quod *raptus committitur, cum puella violenter a domo patris abducitur, ut corrupta in uxorem habeatur*. Sed hoc quod violentia alicui inferatur, per accidens ſe habet ad luxuriam, quæ per ſe reſpicit delectationem concubitus. Ergo videtur quod raptus non debeat poni determinata ſpecies luxuriæ.

3. Præterea. Peccatum luxuriæ per matrimonium cohibetur: dicitur enim I. ad Corinth. vii. 2. *Propter fornicationem unuſquiſque ſuam uxorem habeat*. Sed raptus impedit matrimonium ſequens: dicitur enim in Concilio Meldenſi: (habet. cap. *Placuit*, xxxvi. quæſt. ii.) *Placuit ut hi qui rapiunt feminas, vel furantur, vel ſeducunt, eas nullatenus habeant uxores, quamvis eas poſtmodum nuptialiter cum conſenſu parentum ſuorum ſuſceperint*. Ergo raptus non eſt determinata ſpecies luxuriæ.

4. Præterea. Aliquis poteſt cognoſcere ſuam ſponſam abſque peccato luxuriæ. Sed raptus poteſt committi, ſi aliquis vio-

violenter ſponſam ſuam auferat de domo parentum, & eam carnaliter cognoſcat. Ergo raptus non debet poni determinata ſpecies luxuriæ.

Sed contra eſt quod *raptus eſt illicitus coitus*, ut Iſidorus dicit (Lib. V. Etym. cap. XXVI. ante med.) Sed hoc pertinet ad peccatum luxuriæ. Ergo raptus eſt ſpecies luxuriæ.

Reſpondeo dicendum, quod raptus, prout nunc de eo loquimur, eſt ſpecies luxuriæ: & quandoque quidem in idem concurrit cum ſtupro; quandoque autem invenitur raptus ſine ſtupro; quandoque vero ſtuprum ſine raptu.

Concurrunt quidem in idem, quando aliquis violentiam infert ad virginem illicite deflorandam. Quæ quidem violentia quandoque infertur tam ipſi virgini, quam patri; quandoque autem infertur patri, ſed non virgini, puta cum ipſa conſentit ut per violentiam de domo patris abſtrahatur. Differt etiam violentia, & raptus alio modo: quia quandoque puella violenter abducitur a domo parentum, & violenter corrumpitur; quandoque autem etſi violenter abducatur, non tamen violenter corrumpitur, ſed de voluntate virginis, ſive corrumpatur fornicario concubitu, ſive matrimoniali: qualitercumque enim violentia adſit, ſalvatur ratio raptus. Invenitur autem raptus ſine ſtupro; puta ſi aliquis rapiat viduam, vel puellam corruptam. Unde Symachus Papa dicit (in epiſt. V. ad Cæſarium cap. IV. Tom. IV. Concil. & hab. cap. *Raptores* XXXVI. quæſt. II.) *Raptores viduarum, vel virginum ob immanitatem facinoris tanti deteſtamur*. Stuprum vero ſine raptu invenitur, quando aliquis abſque violentiæ illatione virginem illicite deflorat.

Ad primum ergo dicendum, quod quia raptus plerumque cum ſtupro in idem concurrit, ideo quandoque unum pro alio ponitur.

Ad ſecundum dicendum, quod illatio violentiæ videtur procedere ex magnitudine concupiſcentiæ, ex qua aliquis non refugit (*a*) periculo ſe iniicere violentiæ inferendæ.

Ad tertium dicendum, quod aliter eſt dicendum de raptu puellarum quæ ſunt aliis deſponſatæ, & aliter de raptu illarum quæ non ſunt aliis deſponſatæ. Illæ enim quæ ſunt aliis deſponſatæ, conreſtituendæ ſunt ſuis ſponſis, qui in eas ex ipſa deſponſatione ius habent; illæ autem quæ non ſunt aliis deſponſatæ, primo reſtituendæ ſunt patris poteſtati; & tunc de voluntate parentum licite poſſunt eas in uxores accipere. Si autem aliter fiat, illicite matrimonium contrahitur: tenetur enim qui quamcumque rem rapit, ad eius reſtitutionem. Nec tamen raptus dirimit matrimonium iam contractum, etſi impediat contrahendum. Quod autem dicitur in prædicto Concilio, dictum eſt in deteſtationem illius criminis, & eſt abrogatum. Unde Hieronymus (hab. cap. *Tria*, XXXVI. quæſt. II. ſed in Hieronymo non occurrit.) contrarium dicit. *Tria*, inquit, *coniugia legitima in Scripturis leguntur. Primum eſt, virgo caſta in virginitate viro data legitime. Secundum eſt, virgo in civitate deprehenſa a viro, & illi per vim copulata, ſi voluerit pater eius, dotabit eam iſte vir, quantum iudicaverit pater, & dabit pretium pudicitiæ eius. Tertium autem eſt, quando aufertur ei, & traditur alteri de voluntate patris*. Vel poteſt intelligi de illis quæ ſunt aliis deſponſatæ, & maxime per verba de præſenti.

Ad quartum dicendum, quod ſponſus ex ipſa deſponſatione habet aliquod ius in ſua ſponſa: & ideo quamvis peccet violentiam inferendo, excuſatur tamen a crimine raptus. Unde Geláſius Papa dicit (hab. cap. *Lex*, XXXVI. quæſt. I.) *Lex illa præteritorum Principum ibi raptum dixit eſſe commiſſum, ubi puella, de cuius ante nuptiis nihil actum fuerat, videbatur abducta*.

ARTICULUS VIII. 749

Utrum adulterium ſit determinata ſpecies luxuriæ ab aliis diſtincta.

IV. diſt. XLI. *art.* 4. *quæſt.* 2. *cor.* & *mal. quæſt.* XV. *art.* 3. *corp.*

AD octavum ſic proceditur. Videtur quod adulterium non ſit determinata ſpecies luxuriæ ab aliis diſtincta. Dicitur enim adulterium ex eo quod aliquis ad alteram accedit præter ſuam, ſicut dicit quædam Gloſſa ſuper Exodum (ord. ſup. illud cap. XX. *Non mœchaberis*: & eſt Aug. in Lib. Qq. ſup. Exod. quæſt. LXXI. a med.) Sed alia mulier præter ſuam poteſt eſſe diverſarum conditionum, ſcilicet vel virgo, vel in poteſtate

O 4

(a) *Ita Theologi Nicolaius, & edit. Patav. Mſſ.* pericula, ſe iniiſcere. *Edit. Rom.* periculo ſe immittere, *Theologi tamen legendum forte coniectant*; periculo ſe iniicere violentiam inferendo.

eſt ate patris exiſtens, vel meretrix, vel cuiuſcumque alterius conditionis. Ergo videtur quod adulterium non ſit ſpecies luxuriæ ab aliis diſtincta.

2. Præterea. Hieronymus dicit (Lib. I. cont. Iovin. prope fin. & hab. cap. *Origo*, XXXII. quæſt. IV.) *Nihil intereſt, ex qua cauſa quis inſaniat: unde Sixtus Pythagoricus in ſententiis: Adulter, inquit, eſt amator ardentior in ſuam uxorem*, & pari ratione in quamlibet aliam mulierem. Sed in omni luxuria eſt amor ardentior debito. Ergo adulterium invenitur in omni luxuria. Non ergo debet poni luxuriæ ſpecies.

3. Præterea. Ubi eſt eadem ratio deformitatis, ibi non videtur eſſe alia ſpecies peccati. Sed in ſtupro, & adulterio videtur eſſe eadem ratio deformitatis, quia utrobique violatur mulier alienæ poteſtati ſubiecta. Ergo adulterium non eſt determinata ſpecies luxuriæ ab aliis diſtincta.

Sed contra eſt quod Leo Papa dicit (id hab. Aug. Lib. de bono coniug. cap. IV. Vide append. Grat. ad cap. *Illæ autem*, XXXII. quæſt. V.) quod *adulterium committitur, cum propriæ libidinis inſtinctu, vel alieno conſenſu cum altero, vel altera contra pactum coniugale concumbitur*. Sed hoc importat ſpecialem deformitatem luxuriæ. Ergo adulterium eſt determinata ſpecies luxuriæ.

Reſpondeo dicendum, quod adulterium, ſicut ipſum nomen ſonat, eſt acceſſus ad alienum torum. In quo quidem dupliciter contra caſtitatem, & humanæ generationis bonum aliquis delinquit. Primo quidem inquantum accedit ad mulierem non ſibi matrimonio copulatam; quod requiritur ad bonum prolis propriæ educandæ. Alio modo quia accedit ad mulierem alteri per matrimonium copulatam; & ſic impedit bonum prolis alienæ. Eadem ratio eſt de muliere coniugata quæ per adulterium corrumpitur. Unde dicitur Eccli. XXIII. 32. *Omnis mulier relinquens virum ſuum* .... peccabit. *Primo enim in lege Altiſſimi incredibilis fuit*, in qua ſcilicet præcipitur, *Non mœchaberis: & ſecundo in virum ſuum deliquit*, in quo facit contra certitudinem prolis eius. *Tertio in adulterio fornicata eſt, & ex alio viro filios ſtatuit ſibi*, quod eſt contra bonum propriæ prolis. Sed primum eſt commune in omnibus peccatis mortalibus; alia vero duo ſpecialiter pertinent ad deformitatem adulterii. Unde manifeſtum eſt quod adulterium eſt determinata ſpecies luxuriæ, utpote ſpecialem deformitatem habens circa actus venereos.

Ad primum ergo dicendum, quod ſi ille qui habet uxorem, ad aliam accedat, peccatum eius poteſt denominari vel ex parte ſua; & ſic ſemper eſt adulterium, quia contra fidem matrimonii agit: vel ex parte mulieris ad quam accedit; & ſic quandoque eſt adulterium, puta cum coniugatus accedit ad uxorem alterius: quandoque autem habet rationem ſtupri, vel alicuius alterius, ſecundum diverſas conditiones mulierum ad quas accedit. Dictum eſt autem ſupra (art. 1. hu. quæſt.) quod ſpecies luxuriæ accipiuntur ſecundum diverſas mulierum conditiones.

Ad ſecundum dicendum, quod matrimonium ſpecialiter eſt ordinatum ad bonum humanæ prolis, ſicut dictum eſt (art. 2. hu. quæſt.) Adulterium autem ſpecialiter matrimonio contrariatur, inquantum violat matrimonii fidem, quam quis coniugi debet. Et quia ille qui eſt ardentior amator uxoris, facit contra bonum matrimonii, inhoneſte eo utens, licet fidem non violet, ideo aliqualiter poteſt adulter nominari, & magis ille qui eſt ardentior amator alterius mulieris.

Ad tertium dicendum, quod uxor eſt in poteſtate viri, ſicut ei matrimonio copulata; puella autem eſt ſub poteſtate patris, ſicut per eum matrimonio copulanda. Et ideo alio modo contra bonum matrimonii eſt peccatum adulterii, alio modo peccatum ſtupri: & propter hoc ponuntur diverſæ luxuriæ ſpecies. De aliis autem ad adulterium pertinentibus dicetur in tertia parte (quam non abſolvit: vid. IV. diſt. XLI.) cum de matrimonio tractabitur.

ARTICULUS IX. 750

Utrum inceſtus ſit determinata ſpecies luxuriæ.

Sup. art. 1. *corp.* & *IV. diſt.* XLI. *art.* 4. *quæſt.* 1. & 2. *corp.* & *mal. quæſt.* XV. *art.* 3. *corp.*

Ad nonum ſic proceditur. Videtur quod inceſtus non ſit ſpecies determinata luxuriæ. Inceſtus enim dicitur per privationem caſtitatis. Sed caſtitati univerſaliter opponitur luxuria: Ergo videtur quod inceſtus non ſit ſpecies luxuriæ, ſed ſit univerſaliter ipſa luxuria.

2. Præ-

2. Præterea. In Decretis dicitur xxxvi. quæſt. 1. (in append. Grat. ad cap. *Lex illa*) quod *inceſtus eſt conſanguinearum, vel affinium abuſus*. Sed affinitas differt a conſanguinitate. Ergo inceſtus non eſt una ſpecies luxuriæ, ſed plures.

3. Præterea. Illud quod de ſe non importat aliquam deformitatem, non conſtituit aliquam determinatam ſpeciem vitii. Sed accedere ad conſanguineas, vel affines, non eſt ſecundum ſe deforme; alias nullo tempore licuiſſet. Ergo inceſtus non eſt determinata ſpecies luxuriæ.

Sed contra eſt quod ſpecies luxuriæ diſtinguuntur ſecundum conditiones mulierum quibus aliqui abutuntur. Sed in inceſtu importatur ſpecialis conditio mulierum, quia eſt abuſus conſanguinearum, vel affinium, ut dictum eſt (in arg. 2. & art. 1. hu. quæſt.) Ergo inceſtus eſt determinata ſpecies luxuriæ.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. 1. & 6. hu. quæſt.) ibi neceſſe eſt inveniri determinatam ſpeciem luxuriæ, ubi invenitur aliquid repugnans uſui debito venereorum. In uſu autem conſanguinearum, vel affinium invenitur aliquid incongruum commixtioni venereæ triplici ratione. Primo quidem quia naturaliter homo debet quamdam honorificentiam parentibus, & per conſequens aliis conſanguineis, qui ex eiſdem parentibus de propinquo originem trahunt; intantum quod apud antiquos, ut Maximus Valerius refert (Lib. II. cap. 1. n. 7.) non erat fas filium ſimul cum patre balneari, ne ſcilicet ſe invicem nudos conſpicerent. Manifeſtum eſt autem ſecundum prædicta (quæſt. cxlii. art. 4. & quæſt. cli. art. 4.) quod in actibus venereis maxime conſiſtit quædam turpitudo honorificentiæ contraria: unde de his homines verecundantur. Et ideo incongruum eſt quod talis commixtio venerea fiat talium perſonarum ad invicem. Et hæc cauſa videtur exprimi Levit. xviii. 7. ubi dicitur: *Mater tua eſt: non revelabis turpitudinem eius*. Et idem poſtea dicitur in aliis. Secunda ratio eſt, quia perſonas ſanguine coniunctas neceſſe eſt ad invicem ſimul converſari. Unde ſi homines non arcerentur a commixtione venerea, nimia opportunitas daretur hominibus venereæ commixtionis; & ſic animi hominum nimis emolleſcerent per luxuriam. Et ideo in veteri lege illæ perſonæ ſpecialiter videntur prohibitæ eſſe quas neceſſe eſt ſimul commorari. Tertia ratio eſt, quia per hoc impediretur multiplicatio amicorum. Dum enim homo uxorem extraneam accipit, iunguntur ſibi quadam ſpeciali amicitia omnes conſanguinei uxoris, ac ſi eſſent conſanguinei ſui. Unde Auguſtinus dicit XV. de civitate Dei (cap. xvi. cir. princ.) *Habita eſt ratio rectiſſima caritatis, ut homines, quibus eſſet utilis, atque honeſta concordia, diverſarum viciſſitudinum vinculis necterentur, nec unus in una multas haberet, ſed ſingulæ ſpargerentur in ſingulos*. Addit autem Ariſtoteles quartam rationem in II. Polit. (cap. 11. cir. med.) quia cum naturaliter homo conſanguineam diligat, ſi adderetur amor, qui eſt ex commixtione venerea, fieret nimius ardor amoris, & maximum libidinis incentivum; quod caſtitati repugnat. Unde manifeſtum eſt quod inceſtus eſt determinata luxuriæ ſpecies.

Ad primum ergo dicendum, quod abuſus coniunctarum perſonarum maxime induceret corruptelam caſtitatis, tum propter opportunitatem, tum etiam propter nimium ardorem amoris, ut dictum eſt (in corp. art.) Et ideo antonomaſtice abuſus talium perſonarum vocatur *inceſtus*.

Ad ſecundum dicendum, quod perſona affinis coniungitur alicui propter perſonam conſanguinitate coniunctam: & ideo quia unum eſt propter alterum, eiuſdem rationis inconvenientiam facit conſanguinitas, & affinitas.

Ad tertium dicendum, quod in commixtione perſonarum coniunctarum aliquid eſt quod eſt ſecundum ſe indecens, & repugnans naturali rationi; ſicut quod commixtio fiat inter parentes, & filios, quorum eſt per ſe, & immediata cognatio: nam filii naturaliter honorem debent parentibus. Unde Philoſophus dicit in IX. de animal. (cap. xlvii.) quod quidam equus, quia deceptus fuit ut matri commiſceretur, ſeipſum præcipitavit quaſi præ horrore, eo quod etiam animalibus aliquibus ineſt naturalis reverentia ad parentes. Aliæ vero perſonæ quæ non coniunguntur ſecundum ſeipſas, ſed per ordinem ad parentes, non habent ita ex ſeipſis indecentiam; ſed variatur circa hoc decentia, vel indecentia ſecundum conſuetudinem, & legem humanam, vel divinam: quia, ut dictum eſt (art. 2. hu. quæſt.) uſus venereorum, qui ordinatur ad bonum commune, ſubiacet legi. Et ideo,

ſicut

ſicut Auguſtinus dicit in XV. de civitate Dei (cap. xvi. cir. princ.) *commixtio ſororum, & fratrum quanto fuit antiquior, compellente neceſſitate, tanto poſtea facta eſt damnabilior, religione prohibente.*

ARTICULUS X. 751

Utrum ſacrilegium poſſit eſſe ſpecies luxuriæ.

Sup. art. 1. ad 3. & IV. diſt. xli. *quæſt. 1. art. 4. quæſt. 2. ad 7.*

AD decimum ſic proceditur. Videtur quod ſcrilegium non poſſit eſſe ſpecies luxuriæ. Eadem enim ſpecies non invenitur ſub diverſis generibus non ſubalternatim poſitis. Sed ſacrilegium eſt ſpecies irreligioſitatis, ut ſupra dictum eſt (quæſt. xcix. art. 1.) Ergo ſacrilegium non poteſt poni ſpecies luxuriæ.

2. Præterea. In Decret. xxxvi. quæſt. 1. (in appendice Grat. ad cap. *Lex illa*) ſacrilegium non ponitur inter alia quæ ponuntur ſpecies luxuriæ. Ergo videtur quod non ſit luxuriæ ſpecies.

3. Præterea. Sicut per luxuriam contingit aliquid fieri contra aliquam rem ſacram, ita etiam per alia vitiorum genera. Sed ſacrilegium non ponitur ſpecies gulæ, aut alterius alicuius huiuſmodi vitii. Ergo etiam non debet poni ſpecies luxuriæ.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit XV. de civ. Dei (cap. xvi. a med.) quod *ſi iniquum eſt aviditate poſſidendi tranſgredi limitem agrorum, quanto eſt iniquius libidine concumbendi ſubvertere limitem morum?* Sed tranſgredi limitem agrorum in rebus ſacris eſt peccatum ſacrilegii. Ergo pari ratione ſubvertere limitem morum libidine concumbendi in rebus ſacris facit ſacrilegii vitium. Sed libido concumbendi pertinet ad luxuriam. Ergo ſacrilegium eſt luxuriæ ſpecies.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (implic. quæſt. xcix. art. 1. & art. 2. ad 2. & 1. 2. quæſt. xviii. art. 7.) actus unius virtutis, vel vitii ordinatus ad finem alterius, aſſumit ſpeciem illius; ſicut furtum quod propter adulterium committitur, tranſit in ſpeciem adulterii. Manifeſtum eſt autem quod obſervatio caſtitatis, ſecundum quod ordinatur ad cultum Dei, fit actus religionis, ut patet in illis qui vovent, & ſervant virginitatem, ut patet per Auguſtinum in Lib. de viginitate (cap. viii.) Unde manifeſtum eſt quod etiam luxuria, ſecundum quod violat aliquid ad divinum cultum pertinens, pertinet ad ſpeciem ſacrilegii, & ſecundum hoc ſacrilegium poteſt poni ſpecies luxuriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod luxuria, ſecundum quod ordinatur ad finem alterius vitii, efficitur illius vitii ſpecies. Et ſic aliqua luxuriæ ſpecies poteſt etiam eſſe ſpecies irreligioſitatis, ſicut cuiuſdam ſuperioris generis.

Ad ſecundum dicendum, quod ibi enumerantur illa quæ ſunt ſpecies luxuriæ ſecundum ſeipſa. Sacrilegium autem eſt ſpecies luxuriæ, ſecundum quod ordinatur ad alterius vitii finem; & poteſt concurrere cum diverſis luxuriæ ſpeciebus. Si enim aliquis abutatur perſona coniuncta ſibi ſecundum ſpiritualem cognationem, committit ſacrilegium ad modum inceſtus. Si autem abutatur virgine Deo ſacrata, inquantum eſt ſponſa Chriſti, eſt ſacrilegium per modum adulterii. Inquantum vero eſt ſub ſpiritualis patris cura conſtituta, erit quoddam ſpirituale ſtuprum: & ſi violentia inferatur, erit ſpiritualis raptus; qui etiam ſecundum leges civiles gravius punitur quam alius raptus. Unde Iuſtinianus Imperator dicit (Lib. *Si quis*, cap. de Epiſcop. & Cleric.) *Si quis non dicam rapere, ſed attentare tantummodo matrimonii coniungendi cauſa ſacratiſſimas virgines auſus fuerit, capitali, pœna feriatur.*

Ad tertium dicendum, quod ſacrilegium committitur in re ſacrata. Res autem ſacrata eſt vel perſona (*a*) ſacrata, quæ concupiſcitur ad concubitum; & ſic pertinet ad luxuriam: vel quæ concupiſcitur ad poſſidendum; & ſic pertinet ad iniuſtitiam. Poteſt etiam ad iram pertinere ſacrilegium; puta ſi aliquis ex ira iniuriam inferat perſonæ ſacræ, vel ſi guloſe cibum ſacrum aſſumat, ſacrilegium committit. Specialius tamen ſacrilegium attribuitur luxuriæ, quæ opponitur caſtitati, ad cuius obſervantiam aliquæ perſonæ ſpecialiter conſecrantur.

AR-

(*a*) *Ita paſſim. Cod. Alcan.* ſacra.

ARTICULUS XI. 752

Utrum vitium contra naturam ſit ſpecies luxuriæ.

IV. diſt. xlı. *quæſt.* 1. *art.* 4. *quæſt.* 2.

AD undecimum ſic proceditur. Videtur quod vitium contra naturam non ſit ſpecies luxuriæ. Quia in prædicta enumeratione ſpecierum luxuriæ (art. 1. hu. quæſt.) nulla fit mentio de vitio contra naturam. Ergo non eſt ſpecies luxuriæ.

2. Præterea. Luxuria opponitur virtuti; & ita ſub malitia continetur. Sed vitium contra naturam non continetur ſub malitia, ſed ſub beſtialitate, ut patet per Philoſophum in VII. Ethic. (cap. v.) Ergo vitium contra naturam non eſt ſpecies luxuriæ.

3. Præterea. Luxuria conſiſtit circa actus ad generationem humanam ordinatos, ut patet ex ſupradictis (quæſt. præc. art. 1.) Sed vitium contra naturam conſiſtit circa actus ex quibus non poteſt generatio ſequi. Ergo vitium contra naturam non eſt ſpecies luxuriæ.

Sed contra eſt quod II. Cor XII. connumeratur aliis luxuriæ ſpeciebus, ubi dicitur: *Et non egerunt pœnitentiam ſuper immunditia, & fornicatione, & impudicitia*: ubi dicit Gloſſa (interl.) „*Immunditia*, ideſt luxuria contra naturam."

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. 6. & 9. hu. quæſt.) ibi eſt determinata luxuriæ ſpecies ubi ſpecialis ratio deformitatis occurrit, quæ facit indecentem actum venereum. Quod quidem poteſt eſſe dupliciter. Uno quidem modo quia repugnat rationi rectæ; quod eſt commune in omni vitio luxuriæ. Alio modo quia etiam ſuper hoc repugnat ipſi ordini naturali venerei actus, qui convenit humanæ ſpeciei, quod dicitur *vitium contra naturam*. Quod quidem poteſt pluribus modis contingere. Uno quidem modo, ſi abſque omni concubitu cauſa delectationis venereæ pollutio procuretur; quod pertinet ad peccatum *immunditiæ*, quam quidam *mollitiem* vocant. Alio modo ſi fiat per concubitum ad rem non eiuſdem ſpeciei, quod vocatur *beſtialitas*. Tertio ſi fiat per concubitum ad non debitum ſexum, puta maſculi ad maſculum, vel feminæ ad feminam, ut Apoſtolus dicit ad Rom. 1. quod dicitur *Sodomiticum vitium*. Quarto ſi non ſervetur naturalis modus concumbendi aut quantum ad inſtrumentum non debitum, aut quantum ad alios monſtruoſos, & beſtiales concumbendi modos.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi enumerantur ſpecies luxuriæ quæ non repugnant humanæ naturæ: & ideo prætermittitur vitium contra naturam.

Ad ſecundum dicendum, quod beſtialitas differt a malitia, quæ humanæ virtuti opponitur per quemdam exceſſum circa eamdem materiam: & ideo ad idem genus reduci poteſt.

Ad tertium dicendum, quod luxurioſus non intendit generationem humanam, ſed delectationem veneream, quam poteſt aliquis experiri ſine actibus ex quibus ſequitur humana generatio. Et hoc eſt quod quæritur in vitio contra naturam.

ARTICULUS XII. 753

Utrum vitium contra naturam ſit maximum peccatum inter ſpecies luxuriæ.

Inf. quæſt. clxx. *art.* 1. *ad* 2. *&* 1. 2. *quæſt.* lxxiii. *art.* 7. *cor. & IV. diſt.* xlı. *quæſt.* 1. *art.* 4. *quæſt.* 3. *cor. ſ.*

AD duodecimum ſic proceditur. Videtur quod vitium contra naturam non ſit maximum peccatum inter ſpecies luxuriæ. Tanto enim aliquod peccatum eſt gravius, quanto magis contrariatur caritati. Sed magis videntur contrariari caritati proximi adulterium, & ſtuprum, & raptus, quæ vergunt in iniuriam proximi, quam peccata contra naturam, per quæ nullus alteri iniuriatur. Ergo peccatum contra naturam non eſt maximum inter ſpecies luxuriæ.

2. Præterea. Illa peccata videntur eſſe graviſſima quæ contra Deum committuntur. Sed ſacrilegium directe committitur contra Deum, quia vergit in iniuriam divini cultus. Ergo ſacrilegium eſt gravius peccatum quam vitium contra naturam.

3. Præterea. Tanto aliquod peccatum videtur eſſe gravius, quanto exercetur in perſonam quam magis diligere debemus. Sed ſecundum ordinem caritatis magis debemus diligere perſonas nobis coniunctas, quæ polluuntur per inceſtum, quam perſonas extraneas, quæ interdum polluuntur per vitium contra naturam.

Er-

Ergo inceſtus eſt gravius peccatum quam vitium contra naturam.

4. Præterea. Si vitium contra naturam eſt graviſſimum, videtur quod tanto ſit gravius, quanto eſt magis contra naturam. Sed maxime videtur eſſe contra naturam peccatum immunditiæ, ſeu mollitiei, quia hoc videtur eſſe maxime ſecundum naturam ut alterum ſit agens, & alterum ſit patiens. Ergo ſecundum hoc immunditia eſſet graviſſimum inter vitia contra naturam. Hoc autem eſt falſum. Ergo vitia contra naturam non ſunt graviſſima inter peccata luxuriæ.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Libro de adult. coniugiis (hab. in Lib. de bono coniug. cap. IX. & XI. & hab. cap. *Adulterii* XXXII. quæſt. VII.) quod *omnium horum vitiorum*, ſcilicet quæ ad luxuriam pertinent, *peſſimum eſt quod contra naturam fit*.

Reſpondeo dicendum, quod in quolibet genere peſſima eſt principii corruptio, ex quo alia dependent. Principia autem rationis ſunt ea quæ ſunt ſecundum naturam: nam ratio, præſuppoſitis his quæ ſunt a natura determinata, diſponit alia ſecundum quod convenit. Et hoc apparet tam in ſpeculativis, quam in practicis. Et ideo ſicut in ſpeculativis error circa ea quorum cognitio eſt homini naturaliter indita, eſt graviſſimus, & turpiſſimus; ita in agendis agere contra ea quæ ſunt ſecundum naturam determinatam, eſt graviſſimum, & turpiſſimum. Quia ergo in vitiis quæ ſunt contra naturam, tranſgreditur homo id quod eſt ſecundum naturam determinatum circa uſum venereum, inde eſt quod in tali materia hoc peccatum eſt graviſſimum.

Poſt quod eſt *inceſtus*, qui, ſicut dictum eſt (art. 9. hu. quæſt.) eſt contra naturalem reverentiam quam perſonis coniunctis debemus. Per alias autem luxuriæ ſpecies præteritur ſolum id quod eſt ſecundum rationem rectam determinatum, ex præſuppoſitione tamen naturalium principiorum. Magis autem repugnat rationi quod aliquis venereis utatur, non ſolum contra id quod convenit proli generandæ, ſed etiam cum iniuria alterius. Et ideo *fornicatio ſimplex*, quæ committitur ſine iniuria alterius perſonæ, eſt minima inter ſpecies luxuriæ. Maior autem iniuria eſt, ſi quis abutatur muliere alterius poteſtati ſubiecta ad uſum generationis, quam ad ſolam cuſtodiam. Et ideo *adulterium* eſt gravius quam *ſtuprum*: & utrumque aggravatur per violentiam. Propter quod *raptus virginis* eſt gravius quam *ſtuprum*, & *raptus uxoris* quam *adulterium*. Et hæc omnia etiam aggravantur ſecundum rationem *ſacrilegii*, ut ſupra dictum eſt (art. 10. hu. quæſt. ad 2.)

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut ordo rationis rectæ eſt ab homine, ita ordo naturæ eſt ab ipſo Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipſe ordo naturæ violatur, fit iniuria ipſi Deo ordinatori naturæ. Unde Auguſtinus dicit in III. Confeſſ. (cap. VIII. cir. princ.) *Flagitia quæ ſunt contra naturam, ubique, ac ſemper deteſtanda, atque punienda ſunt; qualia Sodomitarum fuerunt: quæ ſi omnes gentes facerent, omnes eodem criminis reatu divina lege tenerentur, quæ non ſic fecit homines, ut ſe illo uterentur modo. Violatur quippe ipſa ſocietas quæ cum Deo nobis eſſe debet; cum eadem natura, cuius ille auctor eſt, libidinis perverſitate polluitur*.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam vitia contra naturam ſunt contra Deum, ut dictum eſt (in ſolut. præc.) & tanto ſunt graviora quam ſacrilegii corruptela, quanto ordo naturæ humanæ inditus eſt prior, & ſtabilior quam quilibet alius ordo ſuperadditus.

Ad tertium dicendum, quod unicuique individuo magis eſt coniuncta natura ſpeciei quam quodcumque aliud individuum. Et ideo peccata quæ ſunt contra naturam ſpeciei, ſunt graviora.

Ad quartum dicendum, quod gravitas in peccato magis attenditur ex abuſu alicuius rei quam ex omiſſione debiti uſus. Et ideo inter vitia quæ ſunt contra naturam, infimum locum tenet peccatum immunditiæ, quod conſiſtit in ſola omiſſione concubitus ad alterum. Graviſſimum autem eſt peccatum *beſtialitatis*: quia non ſervatur debita ſpecies. Unde ſuper illud Gen. XXXVII. *Accuſavit fratres ſuos crimine peſſimo*, dicit Gloſſa (interl.) quod „ cum pecoribus „ miſcebantur. “ Poſt hoc autem eſt *vitium Sodomiticum*, cum ibi non ſervetur debitus ſexus. Poſt hoc autem eſt peccatum ex eo quod non ſervatur debitus modus concumbendi; magis autem ſi non ſit debitum vas, quam ſi ſit inordinatio ſecundum aliqua alia pertinentia ad modum concubitus.

QUAE-

Digitized by Google

QUAESTIO CLV.

De partibus potentialibus temperantiæ, & primo de continentia,

in quatuor articulos diviſa.

POſtea conſiderandum eſt de partibus potentialibus temperantiæ: & primo de continentia; ſecundo de clementia; tertio de modeſtia.

Circa primum conſiderandum eſt de continentia, & de incontinentia.

Circa continentiam quæruntur quatuor.

Primo, utrum continentia ſit virtus.
Secundo, quæ ſit materia eius.
Tertio, quod ſit eius ſubiectum.
Quarto de comparatione eius ad temperantiam.

ARTICULUS I. 754

Utrum continentia ſit virtus.

1. 2. *quæſt.* lxxxv. *art.* 3. *ad* 2. *& III. P. quæſt.* vii. *art.* 2. *ad* 3. *& ver. quæſt.* xiv. *art.* 1. *cor. fin.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod continentia non ſit virtus. Species enim non condividitur generi. Sed continentia condividitur virtuti, ut patet per Philoſophum in VII. Ethic. (cap. 1. in princ. & cap. ix.) Ergo continentia non eſt virtus.

2. Præterea. Nullus utendo virtute peccat: quia ſecundum Auguſtinum in Lib. II. de lib. arbit. (cap. xviii. & xix.) *virtus eſt qua nemo male utitur*. Sed aliquis continendo poteſt peccare; puta ſi deſideret aliquod bonum facere, & ab eo ſe contineat. Ergo continentia non eſt virtus.

3. Præterea. Nulla virtus retrahit hominem a licitis, ſed ſolum ab illicitis. Sed continentia retrahit hominem a licitis: dicit enim Gloſſa (interl. ſup. illud, *Fides*, *modeſtia &c.*) Gal. v. quod per continentiam aliquis ſe etiam a licitis abſtinet. Ergo continentia non eſt virtus.

Sed contra. Omnis habitus laudabilis videtur eſſe virtus. Sed continentia eſt huiuſmodi: dicit enim Andronicus, quod *continentia eſt habitus invictus a delectatione*. Ergo continentia eſt virtus.

Reſpondeo dicendum, quod nomen continentiæ dupliciter ſumitur a diverſis. Quidam enim continentiam nominant per quam aliquis ab omni delectatione venerea abſtinet: unde & Apoſtolus ad Galat. v. continentiam caſtitati coniungit. Et ſic continentia perfecta principalis quidem eſt virginitas, ſecundaria vero viduitas. Unde ſecundum hoc eadem ratio eſt de continentia quæ de virginitate, quam ſupra diximus virtutem (quæſt. clii. art. 3.)

Alii vero dicunt, continentiam eſſe per quam aliquis reſiſtit concupiſcentiis pravis, quæ in eo vehementes exiſtunt: & hoc modo accipit Philoſophus continentiam in VII. Ethic. Hoc etiam modo accipitur continentia in Collationibus Patrum (collat. xii. cap. x. & xi.) Hoc autem modo continentia habet aliquid de ratione virtutis, inquantum ſcilicet ratio firmata eſt contra paſſiones, ne ab eis deducatur; non tamen attingit ad perfectam rationem virtutis moralis, ſecundum quam etiam appetitus ſenſitivus ſubditur rationi ſic ut in eo non inſurgant vehementes paſſiones rationi contrariæ. Et ideo Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. ult.) quod *continentia non eſt virtus, ſed quædam mixta*, inquantum ſcilicet habet aliquid de virtute, & in aliquo deficit a virtute. Largius tamen accipiendo nomen virtutis pro quolibet principio laudabilium operum, poſſumus dicere, continentiam eſſe virtutem.

Ad primum ergo dicendum, quod Philoſophus continentiam condividit virtuti quantum ad hoc in quo deficit a virtute.

Ad ſecundum dicendum, quod homo proprie eſt id quod eſt ſecundum rationem. Et ideo ex hoc dicitur aliquis in ſeipſo ſe tenere, quod tenet ſe in eo quod convenit rationi. Quod autem pertinet ad perverſitatem rationis, non eſt conveniens rationi. Unde ille ſolus vere continens dicitur qui tenet ſe in eo quod eſt ſecundum rationem rectam, non autem in eo quod eſt ſecundum rationem perverſam. Rationi autem rectæ opponuntur concupiſcentiæ pravæ, ſicut & rationi perverſæ opponuntur concupiſcentiæ bonæ. Et ideo proprie & vere continens eſt qui perſiſtit in ratione recta, abſtinens a concupiſcentiis pravis; non autem qui perſiſtit in ratione perverſa, abſtinens a concupiſcentiis bonis; ſed hic magis poteſt dici obſtinatus in malo.

Ad tertium dicendum, quod Gloſſa ibi loquitur de continentia ſecundum pri-

mum

Digitized by Google

mum modum, ſecundum quem continentia nominat quamdam virtutem perfectam, quæ non ſolum abſtinet ab illicitis bonis, ſed etiam a quibuſdam licitis minus bonis, ut totaliter intendatur perfectioribus bonis.

ARTICULUS II. 755

Utrum materia continentiæ ſint concupiſcentiæ delectationum tactus.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod materia continentiæ non ſint concupiſcentiæ delectationum tactus. Dicit enim Ambroſius in I. de offic. (cap. xlvi. cir. princ.) *Generale decorum ita eſt, ac ſi æquabilem formam, atque univerſitatem honeſtatis habeat in omni actu ſuo continentem*. Sed non omnis actus humanus pertinet ad delectationes tactus. Ergo continentia non eſt ſolum circa concupiſcentias delectationum tactus.

2. Præterea. Nomen continentiæ ex hoc ſumitur quod aliquis tenet ſe in bono rationis rectæ, ſicut dictum eſt (art. præc.) Sed quædam aliæ paſſiones vehementius abducunt hominem a ratione recta quam concupiſcentiæ delectabilium tactus; ſicut timor periculorum mortis, qui ſtupefacit hominem; & ira, quæ eſt inſaniæ ſimilis, ut Seneca dicit (Lib. I. de ira cap. 1.) Ergo continentia non dicitur proprie circa concupiſcentias delectationum tactus.

3. Præterea. Tullius dicit in II. Rhetor. (ſeu de invent. aliquant. ante fi.) quod *continentia eſt per quam cupiditas conſilii gubernatione regitur*. Cupiditas autem magis conſuevit dici divitiarum, quam delectabilium tactus, ſecundum illud I. ad Timoth. ult. 10. *Radix omnium malorum eſt cupiditas*. Ergo continentia non eſt proprie circa concupiſcentias delectationum tactus.

4. Præterea. Delectationes tactus non ſolum ſunt in rebus venereis, ſed etiam in uſu ciborum. Sed continentia ſolum circa uſum venereorum conſuevit dici. Ergo non eſt propria materia eius concupiſcentia delectationum tactus.

5. Præterea. Inter delectationes tactus quædam ſunt non humanæ, ſed beſtiales, tam in cibis, utpote ſi quis delectaretur in eſu carnium humanarum, quam etiam in venereis, puta in abuſu beſtiarum, vel puerorum. Sed circa huiuſmodi non eſt continentia, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. v.) Non ergo propria materia continentiæ ſunt concupiſcentiæ delectationum tactus.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in VII. Ethic. (cap. iv.) quod *continentia, & incontinentia ſunt circa eadem, circa quæ temperantia, & intemperantia*. Sed temperantia, & intemperantia ſunt circa concupiſcentias delectationum tactus, ut ſupra habitum eſt (quæſt. cxli. art. 4.) Ergo etiam continentia, & incontinentia ſunt circa eamdem materiam.

Reſpondeo dicendum, quod nomen continentiæ refrenationem quamdam importat, inquantum ſcilicet tenet ſe aliquis ne paſſiones ſequatur. Et ideo proprie continentia dicitur circa illas paſſiones quæ impellunt ad aliquid proſequendum, in quibus laudabile eſt ut ratio retrahat hominem a proſequendo; non autem proprie eſt circa illas paſſiones quæ important retractionem quamdam, ſicut timor, & alia huiuſmodi. In his enim laudabile eſt firmitatem ſervare in proſequendo quod ratio dictat, ut ſupra dictum eſt (quæſt. cxxiii. art. 3. & 4.)

Eſt autem conſiderandum, quod naturales inclinationes principia ſunt omnium ſupervenientium, ut ſupra dictum eſt (elicitur ex quæſt. xxvi. art. 3. 7. & 8.) Et ideo paſſiones tanto vehementius impellunt ad aliquid proſequendum, quanto magis ſequuntur inclinationem naturæ; quæ præcipue inclinat ad ea quæ ſunt ſibi neceſſaria vel ad conſervationem individui, ſicut ſunt cibi, vel ad conſervationem ſpeciei, ſicut ſunt actus venerei, quorum delectationes ad tactum pertinent. Et ideo continentia, & incontinentia proprie dicuntur circa concupiſcentias delectationum tactus.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut nomen temperantiæ poteſt communiter accipi in quacumque materia; proprie tamen dicitur in illa materia in qua eſt optimum hominem refrenari: ita etiam continentia proprie dicitur in materia in qua eſt optimum, & difficillimum contineri, ſcilicet in concupiſcentiis delectationum tactus; communiter autem, & ſecundum quid poteſt dici in quacumque alia materia: & hoc modo utitur Ambroſius nomine continentiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod circa timorem non proprie laudatur continentia, ſed magis firmitas animi, quam fortitudo importat. Ira autem impetum quidem facit ad aliquid proſequendum;

Digitized by Google

dum; iſte tamen impetus magis ſequitur apprehenſionem animalem, prout ſcilicet aliquis apprehendit ſe eſſe ab alio læſum, quam inclinationem naturalem. Et ideo dicitur quidem aliquis ſecundum quid continens iræ, non tamen ſimpliciter.

Ad tertium dicendum, quod huiuſmodi exteriora bona, ſicut honores, divitiæ, & huiuſmodi, ut Philoſophus dicit in VII. Ethic. (cap. IV. a princ.) videntur quidem ſecundum ſe eſſe eligibilia, non autem quaſi neceſſaria ad conſervationem naturæ. Et ideo circa ea non dicimus ſimpliciter aliquos continentes, vel incontinentes, ſed ſecundum quid, apponendo quod ſint continentes, vel incontinentes lucri, vel honoris, vel alicuius huiuſmodi. Et ideo vel Tullius communiter uſus eſt nomine continentiæ, prout comprehendit ſub ſe etiam continentiam ſecundum quid; vel accipit cupiditatem ſtricte pro concupiſcentia delectabilium tactus.

Ad quartum dicendum, quod delectationes venereorum ſunt vehementiores quam delectationes ciborum: & ideo circa venerea magis conſuevimus continentiam, & incontinentiam dicere, quam circa cibos; licet ſecundum Philoſophum circa utrumque poſſit dici.

Ad quintum dicendum, quod continentia eſt bonum rationis humanæ: & ideo attenditur circa paſſiones quæ poſſunt eſſe homini connaturales. Unde Philoſophus dicit in VII. Ethic. (cap. V. a med.) quod ſi aliquis tenens puerum concupiſcat eum vel comedere, vel ad venereorum inconvenientem delectationem, ſive ſequatur concupiſcentiam, ſive non, non dicetur ſimpliciter continens, (*a*) ſed ſecundum quid.

ARTICULUS III. 756

Utrum ſubiectum continentiæ ſit vis concupiſcibilis.

Sup. quæſt. LIII. *art.* 5. *ad* 3. & 1. 2. *quæſt.* LVIII. *art.* 3. *ad* 2. & III. *diſt.* XXXIII. *quæſt.* II. *art.* 4. *quæſt.* 2. & *VII. Eth. lect.* 10.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſubiectum continentiæ ſit vis concupiſcibilis. Subiectum enim alicuius virtutis oportet eſſe proportionatum materiæ. Sed materia continentiæ, ſicut dictum eſt (art. præc.) ſunt concupiſcentiæ delectabilium tactus, quæ pertinent ad vim concupiſcibilem. Ergo continentia eſt in vi concupiſcibili.

2. Præterea. Oppoſita ſunt circa idem. Sed incontinentia eſt in concupiſcibili, cuius paſſiones ſuperant rationem: dicit enim Andronicus, quod *incontinentia eſt malitia concupiſcibilis, ſecundum quam eligit pravas delectationes, prohibente rationali*. Ergo & continentia pari ratione eſt in concupiſcibili.

3. Præterea. Subiectum virtutis humanæ vel eſt ratio, vel vis appetitiva, quæ dividitur in voluntatem, concupiſcibilem, & iraſcibilem. Sed continentia non eſt in ratione, quia ſic eſſet virtus intellectualis; neque etiam in voluntate, quia continentia eſt circa paſſiones, quæ non ſunt in voluntate; nec etiam eſt in iraſcibili, quia non eſt proprie circa paſſiones iraſcibilis, ut dictum eſt (art. præc. ad 2.) Ergo relinquitur quod ſit in concupiſcibili.

Sed contra. Omnis virtus in aliqua potentia exiſtens aufert malum actum illius potentiæ. Sed continentia non aufert malum actum concupiſcibilis: habet enim continens concupiſcentias parvas, ut Philoſophus dicit in VII. Ethicor. (cap. IX. cir. fi.) Ergo continentia non eſt in concupiſcibili.

Reſpondeo dicendum, quod omnis virtus in aliquo ſubiecto exiſtens facit illud differre a diſpoſitione quam habet, dum ſubiicitur oppoſito vitio. Concupiſcibilis autem eodem modo ſe habet in eo qui eſt continens, & in eo qui eſt incontinens, quia in utroque prorumpit in concupiſcentias pravas vehementes. Unde manifeſtum eſt quod continentia non eſt in concupiſcibili ſicut in ſubiecto.

Similiter etiam ratio eodem modo ſe habet in utroque: quia tam continens, quam incontinens habet rationem rectam; & uterque extra paſſionem exiſtens gerit in propoſito concupiſcentias illicitas non ſequi. Prima autem differentia eorum invenitur in electione: quia continens, quamvis patiatur vehementes concupiſcentias, tamen eligit non ſequi eas propter rationem; incontinens autem eligit ſequi eas, non obſtante contradictione rationis. Et ideo oportet quod continentia ſit ſicut in ſubiecto in illa vi animæ cuius actus eſt electio: & hæc eſt voluntas, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. XIII. art 1.)

Ad

(a) *Forte huic communiori lectioni addendum* vel incontinens, *Nicolaius pro* ſive ſequatur &c. *habet* & non ſequatur concupiſcentiam, non dicetur &c.

Ad primum ergo dicendum, quod continentia habet materiam concupiſcentias delectationum tactus, non ſicut quas moderetur (quod pertinet ad temperantiam, quæ eſt in concupiſcibili) ſed eſt circa eas, quaſi eis reſiſtens. Unde oportet quod ſit in alia vi, quia reſiſtentia eſt alterius ad alterum.

Ad ſecundum dicendum, quod voluntas media eſt inter rationem, & concupiſcibilem, & poteſt ab utroque moveri. In eo autem qui eſt continens, movetur a ratione; in eo autem qui eſt incontinens, movetur a concupiſcibili. Et ideo continentia poteſt attribui rationi ſicut primo moventi, & incontinentia concupiſcibili; quamvis utrumque immediate pertineat ad voluntatem ſicut ad proprium ſubiectum.

Ad tertium dicendum, quod licet paſſiones non ſint in voluntate ſicut in ſubiecto, eſt tamen in poteſtate voluntatis eis reſiſtere: & hoc modo voluntas continentis reſiſtit concupiſcentiis.

ARTICULUS IV. 757

Utrum continentia ſit melior quam temperantia.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod continentia ſit melior quam temperantia. Dicitur enim Eccli. XXVI. 20. *Omnis ponderatio non eſt digna continentis animæ*. Ergo nulla virtus poteſt continentiæ adæquari.

2. Præterea. Quanto aliqua virtus meretur maius præmium, tanto potior eſt. Sed continentia videtur mereri maius præmium: dicitur enim II. ad Timoth. II. 5. *Non* (*a*) *coronabitur*, *niſi qui legitime certaverit*: magis autem certat continens, qui patitur vehementes paſſiones, & concupiſcentias pravas, quam temperatus, qui non habet eas vehementes. Ergo continentia eſt potior virtus quam temperantia.

3. Præterea. Voluntas eſt dignior potentia quam vis concupiſcibilis. Sed continentia eſt in voluntate, temperantia autem in vi concupiſcibili, ut ex dictis patet (art. præc. in corp. & ad 1.) Ergo continentia eſt potior virtus quam temperantia.

Sed contra eſt quod Tullius (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) & Andronicus ponunt continentiam adiunctam temperantiæ ſicut principali virtuti.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. 1. hu. quæſt.) nomen continentiæ dupliciter accipitur. Uno modo, ſecundum quod importat ceſſationem ab omnibus delectationibus venereis: & ſic ſumendo nomen continentiæ, continentia eſt potior temperantia ſimpliciter dicta, ut patet in his quæ ſupra dicta ſunt (quæſt. CLII. art. 5.) de præeminentia virginitatis ad caſtitatem ſimpliciter dictam.

Alio modo poteſt accipi nomen continentiæ, ſecundum quod importat reſiſtentiam rationis ad concupiſcentias pravas, quæ ſunt in homine vehementes: & ſecundum hoc temperantia eſt multo potior quam continentia: quia bonum virtutis laudabile eſt ex eo quod eſt ſecundum rationem. Plus autem viget bonum rationis in eo qui eſt temperatus, in quo etiam ipſe appetitus ſenſitivus eſt ſubiectus rationi, & quaſi a ratione edomitus, quam in eo qui eſt continens, in quo appetitus ſenſitivus vehementer reſiſtit rationi per concupiſcentias pravas.

Unde continentia comparatur ad temperantiam ſicut imperfectum ad perfectum.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa poteſt dupliciter intelligi. Uno modo, ſecundum quod accipitur continentia, prout abſtinet ab omnibus venereis: & hoc modo dicitur, quod *omnis ponderatio non eſt digna animæ continentis* in genere caſtitatis: quia nec etiam fecunditas carnis, quæ quæritur in matrimonio, adæquatur continentiæ virginali, vel viduali, ut ſupra dictum eſt (quæſt. CLII. art. 4. & 5.)

Alio modo poteſt intelligi, ſecundum quod nomen continentiæ ſumitur communiter pro omni abſtinentia a rebus illicitis: & ſic dicitur, quod *omnis ponderatio non eſt digna animæ continentis*, quia non recipit æſtimationem auri vel argenti, quæ commutantur ad pondus.

Ad ſecundum dicendum, quod magnitudo concupiſcentiæ, ſeu debilitas eius ex duplici cauſa procedere poteſt. Quandoque enim procedit ex cauſa corporali. Quidam enim ex naturali complexione ſunt magis proni ad concupiſcendum quam alii; & iterum quidam habent opportunitates delectationum concupiſcentiam inflammantes magis paratas quam alii. Et talis debilitas concupiſcentiæ diminuit meritum; magnitudo vero auget. Quando-

(a) *Vulgata* coronatur.

doque vero debilitas, vel magnitudo concupiſcentiæ provenit ex cauſa ſpirituali laudabili, puta ex vehementia caritatis, vel fortitudine rationis, ſicut eſt in homine temperato. Et hoc modo debilitas concupiſcentiæ auget meritum ratione ſuæ cauſæ; magnitudo vero minuit.

Ad tertium dicendum, quod voluntas propinquior eſt rationi quam vis concupiſcibilis. Unde bonum rationis, ex quo virtus laudatur, maius eſſe oſtenditur ex hoc quod pertingit non ſolum uſque ad voluntatem, ſed etiam uſque ad vim concupiſcibilem, quod accidit in eo qui eſt temperatus, quam ſi pertingat ſolum ad voluntatem, ut accidit in eo qui eſt continens.

QUAESTIO CLVI.

De incontinentia,

in quatuor articulos diviſa.

POſtea conſiderandum eſt de incontinentia: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum incontinentia pertineat ad animam, vel ad corpus.

Secundo, utrum incontinentia ſit peccatum.

Tertio de comparatione incontinentiæ ad intemperantiam.

Quarto, quis ſit turpior, utrum incontinens iræ, vel incontinens concupiſcentiæ.

ARTICULUS I. 758

Utrum incontinentia pertineat ad animam, an ad corpus.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod incontinentia non pertineat ad animam, ſed ad corpus. Diverſitas enim ſexuum non eſt ex parte animæ, ſed ex parte corporis. Sed diverſitas ſexuum facit diverſitatem circa incontinentiam: dicit enim Philoſophus in VII. Ethic. (cap. v. ante med.) quod *mulieres non dicuntur neque continentes, neque incontinentes*. Ergo incontinentia non pertinet ad animam, ſed ad corpus.

2. Præterea. Id quod pertinet ad animam, non ſequitur corporis complexionem. Sed incontinentia ſequitur corporis complexionem: dicit enim Philoſophus in VII. Eth. (cap. vii. in fin.) quod *maxime acuti, ideſt cholerici, & melancholici ſecundum irrefrenatam concupiſcentiam ſunt incontinentes*. Ergo incontinentia pertinet ad corpus.

3. Præterea. Victoria magis pertinet ad eum qui vincit, quam ad eum qui vincitur. Sed ex hoc dicitur aliquis eſſe incontinens, quod caro concupiſcens adverſus ſpiritum ſuperat ipſum. Ergo incontinentia magis pertinet ad carnem quam ad animam.

Sed contra eſt quod homo differt a beſtiis principaliter ſecundum animam. Differt autem ſecundum rationem continentiæ, & incontinentiæ: beſtias enim dicimus neque continentes, neque incontinentes, ut patet per Philoſophum in VII. Ethic. (cap. iii. & vi. a med.) Ergo incontinentia maxime eſt ex parte animæ.

Reſpondeo dicendum, quod unumquodque attribuitur magis ei quod eſt cauſa per ſe, quam ei quod ſolam occaſionem præſtat. Id autem quod eſt ex parte corporis, ſolam occaſionem præſtat incontinentiæ: ex diſpoſitione enim corporis poteſt contingere quod inſurgant paſſiones vehementes in appetitu ſenſitivo, qui eſt virtus corporis organici. Sed huiuſmodi paſſiones, quantumcumque vehementes, non ſunt ſufficiens cauſa incontinentiæ, ſed occaſio ſola; eo quod durante uſu rationis, ſemper homo poteſt paſſionibus reſiſtere.

Si vero paſſiones adeo inſurgant quod totaliter auferant uſum rationis, ſicut accidit in his qui propter vehementiam paſſionum amentiam incurrunt, non remanebit ratio continentiæ, neque incontinentiæ: quia non ſalvatur in eis iudicium rationis, quod continens ſervat, & incontinens deſerit. Et ſic relinquitur quod per ſe cauſa incontinentiæ ſit ex parte animæ, quæ ratione paſſionibus non reſiſtit.

Quod quidem fit duobus modis, ut Philoſophus dicit in VII. Ethic. (cap. vii. non procul a fi.) Uno modo, quando anima paſſionibus cedit, antequam ratio conſilietur: quæ quidem vocatur irrefrenata incontinentia, vel prævolatio. Alio modo, quando non permanet homo in his quæ conſiliata ſunt, eo quod debiliter eſt firmatus in eo quod ratio iudicavit: unde hæc incontinentia vocatur debilitas. Et ſic patet quod incontinentia principaliter ad animam pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod anima humana eſt corporis forma, & habet quaſdam vires corporeis organis utentes: qua-

quarum operationes aliquid conferunt etiam ad illa opera animæ quæ ſunt ſine corporeis inſtrumentis, ideſt ad actum intellectus, & voluntatis, inquantum ſcilicet intellectus a ſenſu accipit, & voluntas impellitur a paſſione appetitus ſenſitivi. Et ſecundum hoc quia femina ſecundum corpus habet quamdam debilem complexionem, fit ut in pluribus quod etiam debiliter inhæreat quibuſcumque inhæret; etſi raro in aliquibus aliter accidat, ſecundum illud Proverb. ult. 10. *Mulierem fortem quis inveniet?* Et quia id quod eſt parvum, vel debile, reputatur quaſi nullum, inde eſt quod Philoſophus loquitur de mulieribus, quaſi non habentibus iudicium rationis firmum, quamvis in aliquibus mulieribus contrarium accidat. Et propter hoc dicit, quod mulieres non dicimus continentes, quia non ducuntur quaſi habentes ſolidam rationem, ſed ducuntur quaſi de facili ſequentes paſſiones.

Ad ſecundum dicendum, quod ex impetu paſſionis contingit quod aliquis ſtatim ſequatur paſſionem ante conſilium rationis. Impetus autem paſſionis provenire ſolet vel ex velocitate, ſicut in cholericis, vel ex vehementia, ſicut in melancholicis, qui propter terreſtrem complexionem vehementiſſime inflammantur; ſicut e contrario contingit quod aliquis non perſiſtat in eo quod conſiliatum eſt, ex eo quod debiliter inhæret propter mollitiem complexionis, ut de mulieribus dictum eſt (in ſolut. præc.) quod etiam videtur in phlegmaticis contingere propter eamdem cauſam, ſicut etiam in mulieribus. Hæc autem accidunt, inquantum ex complexione corporis datur aliqua incontinentiæ occaſio, non autem cauſa ſufficiens, ut dictum eſt (in cor. art.)

Ad tertium dicendum, quod concupiſcentia carnis in eo qui eſt incontinens, ſuperat ſpiritum non ex neceſſitate, ſed per quamdam negligentiam ſpiritus non reſiſtentis fortiter.

ARTICULUS II. 759

Utrum incontinentia ſit peccatum.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod incontinentia non ſit peccatum. Quia, ut Auguſtinus dicit in Lib. III. de lib. arb. (cap. XVIII. parum a princ.) *nullus peccat in eo quod vitare non poteſt*. Sed incontinentiam nullus poteſt ex ſeipſo vitare, ſecundum illud Sap. VIII. 21. (*a*) *Scio quod non poſſum eſſe continens, niſi Deus det*. Ergo incontinentia non eſt peccatum.

2. Præterea. Omne peccatum in ratione videtur conſiſtere. Sed in eo qui eſt incontinens, vincitur iudicium rationis. Ergo incontinentia non eſt peccatum.

3. Præterea. Nullus peccat ex eo quod Deum vehementer amat. Sed ex vehementia divini amoris aliquis fit incontinens: dicit enim Dionyſius IV. cap. de div. Nom. (par. 1. lect. 10.) quod *Paulus per incontinentiam divini amoris dixit: Vivo ego, iam non ego*. Ergo incontinentia non eſt peccatum.

Sed contra eſt quod connumeratur aliis peccatis II. Timoth. III. 3. ubi dicitur: *Criminatores, incontinentes, immites &c.* Ergo incontinentia eſt peccatum.

Reſpondeo dicendum, quod incontinentia poteſt attendi circa aliquid tripliciter. Uno modo proprie, & ſimpliciter: & ſic incontinentia attenditur circa concupiſcentias delectationum tactus, ſicut & intemperantia, ut ſupra dictum eſt de continentia (quæſt. præc. art. 2.) Et hoc modo incontinentia eſt peccatum ex duplici ratione: uno modo ex eo quod incontinens recedit ab eo quod eſt ſecundum rationem; alio modo ex eo quod ſe immergit quibuſdam turpibus delectationibus. Et ideo Philoſophus dicit in VII. Ethic. (cap. VIII. a med.) quod *incontinentia vituperatur non ſolum ut peccatum*, quod ſcilicet eſt per receſſum a ratione, *ſed ſicut malitia quædam*, inquantum pravas concupiſcentias ſequitur.

Alio modo incontinentia attenditur circa aliquid, proprie quidem inquantum homo recedit ab eo quod eſt ſecundum rationem, ſed non ſimpliciter; puta cum aliquis non ſervat modum rationis in concupiſcentia honoris, divitiarum, & aliorum huiuſmodi, quæ ſecundum ſe videntur eſſe bona: circa quæ non eſt incontinentia ſimpliciter, ſed ſecundum quid, ſicut ſupra de continentia dictum eſt (quæſt. præc. art. 2. ad 3.) Et ſic incontinentia eſt peccatum, non ex eo quod aliquis ingerat ſe pravis concupiſcentiis, ſed ex eo quod non ſervet modum debitum rationis etiam in concupiſcentia rerum per ſe appetendarum.

Tertio modo incontinentia dicitur eſſe cir-

(a) *Vulgata:* Et ut ſcivi &c. adii Dominum,

circa aliquid non proprie, ſed ſecundum ſimilitudinem; puta circa concupiſcentias eorum quibus non poteſt aliquis male uti, puta circa concupiſcentias virtutum: circa quas poteſt aliquis dici incontinens eſſe per ſimilitudinem: quia ſicut ille qui eſt incontinens, totaliter ducitur per concupiſcentiam malam; ita aliquis totaliter ducitur per concupiſcentiam bonam, quæ eſt ſecundum rationem. Et talis incontinentia non eſt peccatum, ſed pertinet ad perfectionem virtutis.

1 Ad primum ergo dicendum, quod homo poteſt vitare peccatum, & facere bonum, non tamen ſine divino auxilio, ſecundum illud Ioan. xv. 5. *Sine me nihil poteſtis facere*. Unde per hoc quod homo indiget divino auxilio ad hoc quod ſit continens, non excluditur quin incontinentia ſit peccatum: quia, ut dicitur in III. Ethic. (cap. III. a med.) *quæ per amicos poſſumus, aliqualiter per nos poſſumus*.

Ad ſecundum dicendum, quod in eo qui eſt incontinens, vincitur iudicium rationis, non quidem ex neceſſitate, quod auferret rationem peccati, ſed ex negligentia quadam hominis non firmiter intendentis ad reſiſtendum paſſioni per iudicium rationis quod habet.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de incontinentia per ſimilitudinem dicta, & non proprie.

ARTICULUS III. 760

Utrum incontinens plus peccet quam intemperatus.

1. 2. *quæſt.* lxxviii. *art.* 3. *cor.* & *II. diſt.* xliii. *quæſt.* 1. *art.* 4. *cor.* & *ver. quæſt.* xxiv. *art.* 10. *corp.* & *I. Ethic. lect.* 3. & *Lib.* VII. *lect.* 4.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod incontinens plus peccet quam intemperantus. Tanto enim aliquis videtur gravius peccare, quanto magis contra conſcientiam agit, ſecundum illud Lucæ xii. 47. (a) *Servus ſciens voluntatem domini ſui, & non faciens, plagis vapulabit multis &c.* Sed incontinens magis videtur agere contra conſcientiam quam intemperatus: quia, ut dicitur in VII. Eth. (cap. iii.) incontinens ſciens quam prava ſunt quæ concupiſcit, nihilominus agit propter paſſionem; intemperatus autem iudicat ea quæ concupiſcit, eſſe bona. Ergo incontinens gravius peccat quam intemperatus.

2. Præterea. Quanto aliquod peccatum gravius eſt, tanto videtur eſſe minus ſanabile: unde & peccata in Spiritum ſanctum, quæ ſunt graviſſima, dicuntur eſſe irremiſſibilia. Sed peccatum incontinentiæ videtur eſſe inſanabilius quam peccatum intemperantiæ: ſanatur enim peccatum alicuius per admonitionem, & correctionem; quæ nihil videtur conferre incontinenti, qui ſcit ſe male agere, & nihilominus male agit; intemperato autem videtur quod bene agat, & ſic aliquid ei conferre poſſet admonitio. Ergo videtur quod incontinens gravius peccet quam intemperatus.

3. Præterea. Quanto aliquis ex maiori libidine peccat, tanto gravius peccat. Sed incontinens peccat ex maiori libidine quam intemperatus: quia incontinens habet vehementes paſſiones, & concupiſcentias, quas non ſemper habet intemperatus. Ergo incontinens magis peccat quam intemperatus.

Sed contra eſt quod impœnitentia aggravat omne peccatum: unde Auguſtinus in Lib. de verb. Dom. (ſerm. xi. cap. xii. & xiii.) dicit, quod *impœnitentia eſt peccatum in Spiritum ſanctum*. Sed, ſicut Philoſophus dicit in VII. Eth. (cap. vii. & viii. in princ.) *intemperatus non eſt pœnitivus, immanet enim electioni; incontinens autem omnis eſt pœnitivus*. Ergo intemperatus gravius peccat quam incontinens.

Reſpondeo dicendum, quod peccatum ſecundum Auguſtinum (in Lib. de duab. animab. cap. x. & xi.) præcipue in voluntate conſiſtit. *Voluntas* enim *eſt qua peccatur, & recte vivitur*. Et ideo ubi eſt maior inclinatio voluntatis ad peccandum, ibi eſt gravius peccatum. In eo autem qui eſt intemperatus, voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quæ procedit ex habitu per conſuetudinem acquiſito; in eo autem qui eſt incontinens, voluntas inclinatur ad peccandum ex aliqua paſſione. Et quia paſſio cito tranſit, habitus autem eſt qualitas difficile mobilis; inde eſt quod incontinens ſtatim pœnitet, tranſeunte paſſione: quod non accidit de intemperato; quinimmo gaudet ſe peccaſſe, eo quod operatio peccati eſt ſibi facta connaturalis ſecundum habitum. Unde de his

(a) *Vulgata:* Servus qui cognovit voluntatem domini ſui, & non præparavit, & non fecit ſecundum voluntatem eius, vapulabit multis.

Digitized by Google

his dicitur Proverb. II. 14. quod *lætantur, cum male fecerint, & exultant in rebus peſſimis*. Unde patet, quod intemperatus eſt multo peior quam incontinens, ut etiam Philoſophus dicit in VII. Ethic. (cap. VII. ante med.)

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia intellectus quandoque quidem præcedit inclinationem appetitus, & cauſat eam: & ſic quanto eſt maior ignorantia, tanto magis peccatum diminuit, vel totaliter excuſat, inquantum cauſat involuntarium. Alio modo e converſo ignorantia rationis ſequitur inclinationem appetitus: & talis ignorantia quanto eſt maior, tanto peccatum eſt gravius, quia oſtenditur inclinatio appetitus eſſe maior. Ignorantia autem tam incontinentis, quam intemperati provenit ex eo quod appetitus eſt in aliquid inclinatus ſive per paſſionem, ſicut in incontinente, ſive per habitum, ſicut in intemperato. Maior autem ignorantia cauſatur ex hoc in intemperato quam in incontinente: & uno quidem modo quantum ad durationem: quia in incontinente durat illa ignorantia ſolum paſſione durante, ſicut acceſſio febris tertianæ durat durante commotione humoris; ignorantia autem intemperati durat aſſidue propter permanentiam habitus, unde aſſimilatur phthiſi, (φθίσιν) vel cuicumque morbo continuo, ut Philoſophus dicit in VII. Ethicor. (cap. VIII. circ. princ.) Alio autem modo eſt maior ignorantia intemperati quantum ad id quod ignoratur. Nam ignorantia incontinentis attenditur quantum ad aliquod particulare eligibile, prout ſcilicet æſtimat hoc nunc eſſe eligendum; ſed intemperatus habet ignorantiam circa ipſum finem, inquantum ſcilicet iudicat hoc eſſe bonum, ut irrefrenate concupiſcentias ſequatur. Unde Philoſophus dicit in VII. Ethic. (cap. VII. ante med. & cap. VIII. in fi.) quod *incontinens eſt melior intemperato, quia ſalvatur in eo optimum principium*, ſcilicet recta æſtimatio de fine.

Ad ſecundum dicendum, quod ad ſanationem incontinentis non ſufficit ſola cognitio, ſed requiritur interius auxilium gratiæ concupiſcentiam mitigantis; & adhibetur etiam exterius remedium admonitionis, & correctionis, ex quibus aliquis incipit concupiſcentiis reſiſtere, ex quo concupiſcentia debilitatur, ut ſupra dictum eſt (quæſt. CXLII. art. 2.) Et iiſdem etiam modis poteſt ſanari intemperantus. Sed difficilior eſt eius ſanatio propter duo. Quorum primum eſt ex parte rationis, quæ corrupta eſt circa æſtimationem ultimi finis; quod ſe habet ſicut principium in demonſtrativis. Difficilius autem reducitur ad veritatem ille qui errat circa principium, & ſimiliter in operativis ille qui errat circa finem. Aliud autem eſt ex parte inclinationis appetitus; quæ in intemperato eſt ex habitu, qui difficile tollitur; inclinatio autem incontinentis eſt ex paſſione, quæ facilius reprimi poteſt.

Ad tertium dicendum, quod libido voluntatis, quæ auget peccatum, maior eſt in intemperato quam in incontinente, ut ex dictis patet (in cor. art.) Sed libido concupiſcentiæ appetitus ſenſitivi quandoque maior eſt in incontinente: quia incontinens non peccat niſi ex gravi concupiſcentia; ſed intemperatus etiam ex levi concupiſcentia peccat, & quandoque eam prævenit. Et ideo Philoſophus dicit in VII. Ethic. (cap. VII. & VIII. cir. med.) quod *magis intemperatum vituperamus, quia non concupiſcens, vel quiete*, ideſt remiſſe, *concupiſcens perſequitur delectationes. Quid enim faceret, ſi adeſſet concupiſcentia iuvenilis?*

ARTICULUS IV. 761

Utrum incontinens iræ ſit peior quam incontinens concupiſcentiæ.

Inf. quæſt. CLVIII. *art.* 4. *cor.* & III. *diſt.* XXVI. *quæſt.* I. *art.* 2. *cor.* & *ver. quæſt.* XXV. *art.* 2. *cor.* & VII. *Ethic. lect.* 6. *princ.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod incontinens iræ ſit peior quam incontinens concupiſcentiæ. Quanto enim difficilius eſt reſiſtere paſſioni, tanto incontinentia videtur eſſe levior: unde Philoſophus dicit in VII. Ethic. (cap. VII. a med.) *Non enim ſi quis a fortibus, & ſuperexcedentibus delectationibus vincitur, vel triſtitiis, eſt admirabile, ſed condonabile*. Sed, ſicut Heraclitus dixit, *difficilius eſt pugnare contra concupiſcentiam quam contra iram*. Ergo levior eſt incontinentia concupiſcentiæ quam incontinentia iræ.

2. Præterea. Si paſſio propter ſuam vehementiam totaliter auferat iudicium rationis, omnino excuſatur aliquis a peccato, ſicut patet in eo qui incidit ex paſſionem in furiam. Sed plus remanet de iudicio rationis in eo qui eſt inconti-

nens

nens iræ, quam in eo qui eſt incontinens concupiſcentiæ: iratus enim aliqualiter audit rationem, non autem concupiſcens, ut patet per Philoſophum in VII. Ethic. (cap. VI. in princ.) Ergo incontinens iræ eſt peior quam incontinens concupiſcentiæ.

3. Præterea. Tanto aliquod peccatum eſt gravius, quanto eſt periculoſius. Sed incontinentia iræ videtur eſſe periculoſior, quia perducit hominem ad maius peccatum, ſcilicet ad homicidium, quod eſt gravius peccatum quam adulterium, ad quod perducit concupiſcentiæ incontinentia. Ergo incontinentia iræ eſt gravior quam incontinentia concupiſcentiæ.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in VII. Ethic. (cap. VI.) quod minus turpis eſt incontinentia iræ quam incontinentia concupiſcentiæ.

Reſpondeo dicendum, quod peccatum incontinentiæ poteſt conſiderari dupliciter. Uno modo ex parte paſſionis, ex qua ratio ſuperatur: & ſic incontinentia concupiſceutiæ turpior eſt quam incontinentia iræ, quia motus concupiſcentiæ habet maiorem inordinationem quam motus iræ.

Et hoc propter quatuor, quæ Philoſophus tangit in VII. Ethic. (loc. cit.) Primo quidem quia motus iræ participat aliqualiter rationem, inquantum ſcilicet iratus tendit ad vindicandum iniuriam ſibi factam, quod aliqualiter ratio dictat, ſed non perfecte, quia non intendit debitum modum vindictæ; ſed motus concupiſcentiæ totaliter eſt ſecundum ſenſum, & nullo modo ſecundum rationem. Secundo quia motus iræ magis conſequitur corporis complexionem propter velocitatem motus choleræ, quæ tendit ad iram: unde magis eſt in promptu quod ille qui eſt ſecundum complexionem corporis diſpoſitus ad iraſcendum, iraſcatur, quam quod ille qui diſpoſitus eſt ad concupiſcendum, concupiſcat: unde etiam frequentius ex iracundis naſcuntur iracundi, quam ex concupiſcentibus concupiſcentes. Quod autem provenit ex naturali corporis diſpoſitione, reputatur magis venia dignum. Tertio quia ira quærit manifeſte operari; ſed concupiſcentia quærit latebras, & doloſe ſubintrat. Quarto quia concupiſcens delectabiliter operatur; ſed iratus quaſi quadam triſtitia præcedente coactus.

Alio modo poteſt conſiderari peccatum incontinentiæ quantum ad malum in quod quis incidit a ratione diſcedens: & ſic incontinentia iræ eſt ut plurimum gravior, quia ducit in ea quæ pertinent ad proximi nocumentum.

Ad primum ergo dicendum, quod difficilius eſt aſſidue pugnare contra delectationem quam contra iram, quia concupiſcentia eſt magis continua; ſed ad horam difficilius eſt reſiſtere iræ propter eius impetum.

Ad ſecundum dicendum, quod concupiſcentia dicitur eſſe ſine ratione, non quia totaliter auferat uſum rationis, ſed quia in nullo procedit ſecundum iudicium rationis: & ex hoc eſt turpior.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit ex parte eorum in quæ continens deducitur.

QUAESTIO CLVII.

De clementia, & manſuetudine,

in quatuor articulos diviſa.

POſtea conſiderandum eſt de clementia, & manſuetudine, & vitiis oppoſitis.

Circa ipſas autem virtutes quæruntur quatuor.

Primo, utrum clementia, & manſuetudo ſint idem.

Secundo, utrum utraque earum ſit virtus.

Tertio, utrum utraque earum ſit pars temperantiæ.

Quarto de comparatione earum ad alias virtutes.

ARTICULUS I. 762

Utrum clementia, & manſuetudo ſint penitus idem.

Inf. art. 4. *ad* 3. *&* *III. diſt.* XXXIII. *quæſt.* III. *art.* 2. *quæſt.* I. *ad* 2.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod clementia, & manſuetudo ſint penitus idem. Manſuetudo enim eſt moderativa irarum, ut Philoſophus dicit in IV. Ethicor. (cap. V.) Ira autem eſt appetitus vindictæ. Cum ergo clementia ſit *lenitas ſuperioris adverſus inferiorem in conſtituendis pœnis*, ut Seneca dicit in II. de clementia (cap. III. cir. princ.) per pœnas autem fiat vindicta, videtur quod clementia, & manſuetudo ſint idem.

2. Præterea. Tullius dicit in II. Rhetor.

tor. (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) quod *clementia eſt virtus per quam animus temere concitatus in odium alicuius, benignitate retinetur*: & ſic videtur quod clementia ſit moderativa odii. Sed odium, ut Auguſtinus dicit (epiſt. ccxi. al. cix. inter med. & fi.) cauſatur ab ira, circa quam eſt manſuetudo, & clementia. Ergo videtur quod clementia, & manſuetudo ſint penitus idem.

3. Præterea. Idem vitium non contrariatur diverſis virtutibus. Sed idem vitium opponitur manſuetudini, & clementiæ, ſcilicet crudelitas. Ergo videtur quod manſuetudo, & clementia ſint penitus idem.

Sed contra eſt quod ſecundum prædictam definitionem Senecæ, *clementia eſt lenitas ſuperioris adverſus inferiorem*. Manſuetudo autem non ſolum eſt ſuperioris ad inferiorem, ſed cuiuslibet ad quemlibet. Ergo manſuetudo, & clementia non ſunt penitus idem.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dicitur in II. Ethic. (cap. III. ante med.) virtus moralis conſiſtit circa paſſiones, & actiones. Paſſiones autem interiores ſunt exteriorum actionum principia, aut etiam impedimenta. Et ideo virtutes, quæ moderantur paſſiones, quodammodo concurrunt in eumdem effectum cum virtutibus, quæ moderantur actiones, licet ſpecie differant: ſicut ad iuſtitiam proprie pertinet cohibere hominem a furto, ad quod aliquis inclinatur per inordinatum amorem, vel concupiſcentiam pecuniæ, quæ moderatur per liberalitatem: & ideo liberalitas concurrit cum iuſtitia in hoc effectu qui eſt abſtinere a furto. Et hoc etiam conſiderandum eſt in propoſito. Nam ex paſſione iræ provocatur aliquis ad hoc quod graviorem inferat pœnam; ad clementiam autem pertinet directe quod ſit diminutiva pœnarum: quod quidem impediri poſſet per exceſſum iræ.

Et ideo manſuetudo, inquantum refrenat impetum iræ, concurrit in eumdem effectum cum clementia; differunt tamen ab invicem, inquantum clementia eſt moderativa exterioris punitionis, manſuetudo autem proprie diminuit paſſionem iræ.

Ad primum ergo dicendum, quod manſuetudo proprie reſpicit ipſum vindictæ appetitum; ſed clementia reſpicit ipſas pœnas, quæ exterius adhibentur ad vindictam.

Ad ſecundum dicendum, quod affectus hominis inclinatur ad minorationem eorum quæ homini per ſe non placent. Ex hoc autem quod aliquis amat aliquem, provenit quod non placet ei per ſe pœna eius, ſed ſolum in ordine ad aliud, puta ad iuſtitiam, vel ad correctionem eius qui punitur. Et ideo ex amore provenit quod aliquis ſit promptus ad diminuendum pœnas, (quod pertinet ad clementiam) & ex odio impeditur talis diminutio. Et propter hoc Tullius dicit, quod *animus concitatus in odium*, ſcilicet ad gravius puniendum, *per clementiam retinetur*, ne ſcilicet acriorem pœnam inferat, non quod clementia ſit directe odii moderativa, ſed pœnæ.

Ad tertium dicendum, quod manſuetudini, quæ eſt directe circa iras, proprie opponitur vitium iracundiæ, quod importat exceſſum iræ; ſed crudelitas importat exceſſum in puniendo. Unde dicit Seneca in II. de clementia (cap. IV.) quod *crudeles vocantur qui puniendi cauſam habent, modum tamen non habent*. Qui autem in pœnis hominum propter ſe delectantur, etiam ſine cauſa, poſſunt dici ſævi, vel feri, quaſi affectum humanum non habentes, ex quo naturaliter homo diligit hominem.

ARTICULUS II. 763

Utrum tam clementia, quam manſuetudo ſit virtus.

Inf. art. 3. *cor.* & III. *diſt.* XXVI. *quæſt.* II. *art.* 2. *ad* 4.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod neque clementia, neque manſuetudo ſit virtus. Nulla enim virtus alteri virtuti opponitur. Sed utraque videtur opponi ſeveritati, quæ eſt quædam virtus. Ergo neque clementia, neque manſuetudo eſt virtus.

2. Præterea. Virtus corrumpitur per ſuperfluum, & diminutum. Sed tam clementia, quam manſuetudo in quadam diminutione conſiſtunt: nam clementia eſt diminutiva pœnarum, manſuetudo autem eſt diminutiva iræ. Ergo neque clementia, neque manſuetudo eſt virtus.

3. Præterea. Manſuetudo, ſive mititas ponitur Matth. V. inter beatitudines, & inter fructus ad Galat. V. Sed virtutes differunt & a beatitudinibus, & a fructibus. Ergo non continentur ſub virtute.

Sed contra eſt quod dicit Seneca in

II.

II. de clementia (cap. v. in princ.) *Clementiam, & manſuetudinem omnes viri boni præſtabunt*. Sed virtus eſt proprie quæ pertinet ad bonos viros: nam *virtus eſt quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit*, ut dicitur II. Ethic. (cap. vi.) Ergo clementia, & manſuetuto ſunt virtutes.

Reſpondeo dicendum, quod ratio virtutis moralis conſiſtit in hoc quod appetitus rationi ſubdatur, ut patet per Philoſophum in I. Ethic. (cap. ult.) Hoc autem ſervatur tam in clementia, quam in manſuetudine. Nam clementia, diminuendo pœnas, aſpicit ad rationem, ut Seneca dicit in II. de clementia (cap. v. a princ.) ſimiliter etiam manſuetudo ſecundum rationem rectam moderatur iras, ut dicitur in IV. Ethicor. (cap. v.) Unde manifeſtum eſt quod tam clementia, quam manſuetudo eſt virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod manſuetudo non directe opponitur ſeveritati: nam manſuetudo eſt circa iras, ſeveritas autem attenditur circa exteriorem inflictionem pœnarum. Unde ſecundum hoc videretur magis opponi clementiæ, quæ etiam circa exteriorem punitionem conſideratur, ut dictum eſt (art. præc.) Non tamen opponitur, eo quod utrumque eſt ſecundum rationem rectam. Nam ſeveritas inflexibilis eſt circa inflictionem pœnarum, quando hoc recta ratio requirit; clementia autem diminutiva eſt pœnarum etiam ſecundum rationem rectam, quando ſcilicet oportet, & in quibus oportet. Et ideo non ſunt oppoſita, quia non ſunt circa idem.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum Philoſophum in IV. Ethic. (cap. v. in princ.) habitus qui medium tenet in ira, eſt innominatus: & ideo virtus nominatur a diminutione iræ, quæ ſignificatur nomine manſuetudinis: eo quod virtus propinquior eſt diminutioni quam ſuperabundantiæ, propter hoc quod naturalius eſt homini appetere vindictam iniuriarum illatarum, quam ab hoc deficere, quia vix alicui nimis parvæ videntur iniuriæ ſibi illatæ, ut dicit Salluſtius (in coniur. Catil. ante med. orat. Cæſar.) Clementia autem eſt diminutiva pœnarum, non quidem in reſpectu ad id quod eſt ſecundum rationem rectam, ſed in reſpectu ad id quod eſt ſecundum legem communem, quam reſpicit iuſtitia legalis; ſed propter aliqua particularia conſiderata clementia diminuit pœnas, quaſi decernens hominem non eſſe magis puniendum. Unde dicit Seneca in II. de clementia (cap. ult. a med.) *Clementia hoc primum præſtat ut quos dimittit, nihil aliud illos pati debuiſſe pronuntiet; venia vero debitæ pœnæ remiſſio eſt*. Ex quo patet quod clementia comparatur ad ſeveritatem, ſicut epicheia ad iuſtitiam legalem, cuius pars eſt ſeveritas quantum ad inflictionem pœnarum ſecundum legem; differt tamen clementia ab epicheia, ut infra dicetur (art. ſeq. ad 1.)

Ad tertium dicendum, quod beatitudines ſunt actus virtutum; fructus autem ſunt delectationes de actibus virtutum: & ideo nihil prohibet manſuetudinem poni & virtutem, & beatitudinem, & fructum.

ARTICULUS III. 764

Utrum prædictæ virtutes ſint partes temperantiæ.

Sup. quæſt. cxliii. *& infr. quæſt.* clxi. *art.* 4. *cor. & II. diſt.* xliv. *quæſt.* ii. *art.* i. *ad* 3. *& III. diſt.* xxxiii. *quæſt.* iii. *art.* 2.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod prædictæ virtutes non ſint partes temperantiæ. Clementia enim eſt diminutiva pœnarum, ut dictum eſt (art. præc.) Hoc autem Philoſophus in V. Ethic. (cap. x.) attribuit epicheiæ, quæ pertinet ad iuſtitiam, ut ſupra habitum eſt (quæſt. cxx. art. 2.) Ergo videtur quod clementia non ſit pars temperantiæ.

2. Præterea. Temperantia eſt circa concupiſcentias. Manſuetudo autem, & clementia non reſpiciunt concupiſcentias, ſed magis iram, & vindictam. Non ergo debent poni partes temperantiæ.

3. Præterea. Seneca dicit in II. de clementia (cap. iv. cir. med.) *Cui voluptati ſævitia eſt, poſſumus inſaniam vocare*. Hoc autem opponitur clementiæ, & manſuetudini. Cum ergo inſania opponatur prudentiæ, videtur quod clementia & manſuetudo ſint partes prudentiæ magis quam temperantiæ.

Sed contra eſt quod Seneca dicit in II. de clement. (cap. iii. cir. princ.) quod *clementia eſt temperantia animi in poteſtate ulciſcendi*. Tullius etiam (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) ponit clementiam partem temperantiæ.

Reſpondeo dicendum, quod partes aſſignan-

ſignantur virtutibus principalibus, ſecundum quod imitantur ipſas in aliquibus materiis ſecundariis quantum ad modum, ex quo principaliter dependet laus virtutis, unde & nomen accipit: ſicut modus, & nomen iuſtitiæ in quadam æqualitate conſiſtit; fortitudinis autem in animi quadam firmitate; temperantiæ autem in quadam refrenatione, inquantum ſcilicet refrenat concupiſcentias vehementiſſimas delectationum tactus. Clementia autem, & manſuetudo ſimiliter in quadam refrenatione conſiſtunt, quia ſcilicet clementia eſt diminutiva pœnarum, manſuetudo vero eſt mitigativa iræ, ut ex dictis patet (art. 1. & 2. præc.)

Et ideo tam clementia, quam manſuetudo adiunguntur temperantiæ ſicut virtuti principali: & ſecundum hoc ponuntur partes temperantiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in diminutione pœnarum ſunt conſideranda duo. Quorum unum eſt quod diminutio pœnarum fiat ſecundum intentionem legiſlatoris, licet non ſecundum verba legis; & ſecundum hoc pertinet ad epicheiam. Aliud autem eſt quædam moderatio affectus, ut homo non utatur ſua poteſtate in inflictione pœnarum; & hoc proprie pertinet ad clementiam. Propter quod Seneca dicit (Lib. II. de clement. cap. III. cir. princ.) quod *clementia eſt temperantia animi in poteſtate ulciſcendi*. Et hæc quidem moderatio animi provenit ex quadam dulcedine affectus, qua quis abhorret omne illud quod poteſt alium contriſtare. Et ideo dicit Seneca (loc. cit.) quod *clementia eſt quædam lenitas animi*: nam e converſo auſteritas animi videtur eſſe in eo qui non veretur alios contriſtare.

Ad ſecundum dicendum, quod adiunctio virtutum ſecundariarum ad principales magis attenditur ſecundum modum virtutis, qui eſt quaſi forma eius, quam ſecundum materiam. Manſuetudo autem, & clementia conveniunt cum temperantia in modo, ut dictum eſt (in cor. art.) licet non conveniant in materia.

Ad tertium dicendum, quod inſania dicitur per corruptionem ſanitatis. Sicut autem ſanitas corporalis corrumpitur per hoc quod corpus recedit a debita complexione humanæ ſpeciei; ita etiam inſania ſecundum animam accipitur per hoc quod anima humana recedit a debita diſpoſitione humanæ ſpeciei. Quod quidem contingit & ſecundum rationem, puta cum aliquis uſum rationis amittit; & quantum ad vim appetitivam, puta cum aliquis amittit affectum humanum, ſecundum quem homo eſt naturaliter homini amicus, ut dicitur in VIII. Ethic. (cap. 1.) Inſania autem quæ excludit uſum rationis, opponitur prudentiæ. Sed quod aliquis delectetur in pœnis hominum, dicitur eſſe inſania, quia per hoc videtur homo privatus affectu humano, quem ſequitur clementia.

ARTICULUS IV. 765

Utrum clementia, & manſuetudo ſint potiſſimæ virtutes.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod clementia, & manſuetudo ſint potiſſimæ virtutes. Laus enim virtutis conſiſtit præcipue in hoc quod ordinat hominem ad beatitudinem, quæ in Dei cognitione conſiſtit. Sed manſuetudo maxime ordinat hominem ad Dei cognitionem: dicitur enim Iacobi 1. 21. *In manſuetudine ſuſcipite inſitum verbum*: & Eccli. v. 13. *Eſto manſuetus ad audiendum verbum Dei*: & Dionyſius dicit in epiſt. ad Demophilum (quæ eſt VIII. in princ.) *Moyſen propter multam manſuetudinem Dei apparitione dignum habitum*. Ergo manſuetudo eſt potiſſima virtutum.

2. Præterea. Tanto virtus aliqua videtur eſſe potior, quanto magis acceptatur a Deo, & ab hominibus. Sed manſuetudo maxime videtur acceptari a Deo: dicitur enim Eccli. 1. 34. quod *beneplacitum eſt Deo fides, & manſuetudo*: unde & ſpecialiter ad ſuæ manſuetudinis imitationem Chriſtus nos invitat, dicens (Matth. XI. 29.) *Diſcite a me, quia mitis, & humilis corde*: & Hilarius dicit (can. IV. in Matth. parum a princ.) quod *per manſuetudinem mentis noſtræ habitat Chriſtus in nobis*. Eſt etiam hominibus acceptiſſima: unde dicitur Eccli. III. 19. *Fili, in manſuetudine perfice opera tua, & ſuper hominum gloriam diligeris*: propter quod & Proverb. XX. 28. dicitur, quod *clementia thronus regius roboratur*. Ergo manſuetudo, & clementia ſunt potiſſimæ virtutes.

3. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. I. de ſerm. Dom. in monte (cap. II. a princ.) quod *mites ſunt qui cedunt improbitatibus, & non reſiſtunt malo, ſed vincunt in bono malum*. Hoc autem videtur pertinere ad miſericordiam, vel pietatem, quæ videtur eſſe potiſſima virtu-

tutum: quia ſuper illud I. ad Timoth. IV. *Pietas ad omnia utilis eſt*, dicit Gloſſa Ambroſii, quod „ ſumma religionis „ chriſtianæ in pietate conſiſtit. “ Ergo manſuetudo, & clementia ſunt maximæ virtutes.

Sed contra eſt, quia non ponuntur virtutes principales, ſed adiunguntur alteri virtuti quaſi principaliori.

Reſpondeo dicendum, quod nihil prohibet aliquas virtutes non eſſe potiſſimas ſimpliciter, nec quoad omnia, ſed ſecundum quid, & in aliquo genere. Non autem eſt poſſibile quod clementia, & manſuetudo ſint potiſſimæ virtutes ſimpliciter: quia laus earum attenditur in hoc quod retrahunt a malo, inquantum ſcilicet diminuunt iram, vel pœnam. Perfectius autem eſt conſequi bonum quam carere malo. Et ideo virtutes quæ ſimpliciter ordinant in bonum, ſicut fides, ſpes, caritas, & etiam prudentia, & iuſtitia, ſunt ſimpliciter maiores virtutes quam clementia, & manſuetudo.

Sed ſecundum quid nihil prohibet clementiam, & manſuetudinem habere quamdam excellentiam inter virtutes quæ reſiſtunt affectionibus pravis. Nam ira, quam mitigat manſuetudo, propter ſuum impetum maxime impedit animum hominis ne libere iudicet veritatem: & propter hoc manſuetudo maxime facit hominem eſſe compotem ſui. Unde dicitur Eccli. x. 31. *Fili in manſuetudine ſerva animam tuam*. Quamvis concupiſcentiæ delectationum tactus ſint turpiores, & magis continue infeſtent: propter quod temperantia magis ponitur virtus principalis, ut ex dictis patet (quæſt. CXLI. art. 7. ad 2.) Clementia vero in hoc quod diminuit pœnas, maxime videtur accedere ad caritatem, quæ eſt potiſſima virtutum, per quam bona operamur ad proximos, & eorum mala impedimus.

Ad primum ergo dicendum, quod manſuetudo præparat hominem ad Dei cognitionem removendo impedimentum; & hoc dupliciter: primo quidem, faciendo hominem compotem ſui per diminutionem iræ, ut dictum eſt (in corp. art.) alio modo quia ad manſuetudinem pertinet quod homo non contradicat verbis veritatis; quod plerumque aliqui faciunt ex commotione iræ. Et ideo Auguſtinus dicit in II. de doctr. chriſt. (cap. VII. a princ.) *Miteſcere eſt non contradicere divinæ Scripturæ, ſive intellectæ, ſi aliqua vitia noſtra percutit, ſive non intellectæ, quaſi nos melius ſapere, veriuſque percipere poſſemus.*

Ad ſecundum dicendum, quod manſuetudo, & clementia reddunt hominem Deo, & hominibus acceptum, ſecundum quod concurrunt in eumdem effectum cum caritate, quæ eſt maxima virtutum, ſcilicet in ſubtrahendo mala proximorum.

Ad tertium dicendum, quod miſericordia, & pietas conveniunt quidem cum manſuetudine, & clementia, inquantum concurrunt in eumdem effectum, qui eſt prohibere mala proximorum; differunt tamen quantum ad motivum: pietas enim removet mala proximorum ex reverentia, quam habet ad aliquem ſuperiorem, puta Deum, vel parentem; miſericordia vero removet mala proximorum ex hoc quod in eis aliquis contriſtatur, inquantum æſtimat ea ad ſe pertinere, ut ſupra dictum eſt (quæſt. XXX. art. 2.) quod provenit ex amicitia, quæ facit amicos de eiſdem gaudere, & triſtari; manſuetudo autem hoc facit, inquantum removet iram incitantem ad vindictam; clementia vero hoc facit ex animi lenitate, inquantum iudicat eſſe æquum ut aliquis non amplius puniatur.

QUAESTIO CLVIII.

De iracundia,

in octo articulos diviſa.

Poſtea conſiderandum eſt de vitiis oppoſitis: & primo de iracundia, quæ opponitur manſuetudini; ſecundo de crudelitate, quæ opponitur clementiæ.

Circa iracundiam quæruntur octo.

Primo, utrum iraſci poſſit eſſe aliquando licitum.

Secundo, utrum ira ſit peccatum.

Tertio, utrum ſit peccatum mortale.

Quarto, utrum ſit graviſſimum peccatorum.

Quinto de ſpeciebus iræ.

Sexto, utrum ira ſit vitium capitale.

Septimo, quæ ſint filiæ eius.

Octavo, utrum habeat vitium oppoſitum.

ARTICULUS I. 766

Utrum iraſci ſit licitum.

III. diſt. IX. *quæſt.* IV. *art.* 2. *quæſt.* 2. *co. & mal. quæſt.* XII. *art.* 1. *& Eph.* IV. *lect.* 8. *& Iob* XVII. *princ.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod iraſci non ſit licitum. Hieronymus enim exponens illud Matth. V. *Qui iraſcitur fratri ſuo &c.* dicit: „ In „ quibuſdam codicibus additur, *Sine cau-* „ *ſa*. Ceterum in veris definita ſenten- „ tia eſt, & ira penitus tollitur. “ Ergo iraſci nullo modo licitum eſt.

2. Præterea. Secundum Dionyſium IV. cap. de div. Nom. (par. IV. lect. 22.) *malum animæ eſt ſine ratione eſſe*. Sed ira ſemper eſt ſine ratione: dicit enim Philoſophus in VII. Ethic. (cap. VI. in princ.) quod *ira non perfecte audit rationem*: & Gregorius dicit in V. Moral. (cap. XXX. parum a princ.) quod *cum tranquillitatem mentis ira diverberat, dilaniatam quodammodo, ſciſſamque perturbat*: & Caſſianus dicit in Lib. VIII. de inſtitut. Cœnob. (cap. VI. in princ.) *Qualibet ex cauſa iracundiæ motus effervens excæcat oculum cordis*. Ergo iraſci ſemper eſt malum.

3. Præterea. *Ira eſt appetitus vindictæ*, ut Gloſſa (ord. Auguſtini Lib. de Qq. in Levit. quæſt. lxx. a med.) dicit ſuper Levit. XIX. *Non oderis fratrem tuum in corde tuo*. Sed appetere ultionem non videtur eſſe licitum; ſed hoc eſt Deo reſervandum, ſecundum illud Deuter. XXXII. 35. *Mea eſt ultio*. Ergo videtur quod iraſci ſemper ſit malum.

4. Præterea. Omne illud quod abducit nos a divina ſimilitudine, eſt malum. Sed iraſci ſemper abducit nos a divina ſimilitudine: quia *Deus cum tranquillitate iudicat*, ut habetur Sap. XII. 18. Ergo iraſci ſemper eſt malum.

Sed contra eſt quod Chryſoſtumus (alius Auctor) dicit ſuper Matth. (hom. XI. in op. imperf. aliquant. a princ.) *Qui ſine cauſa iraſcitur, reus erit; qui vero cum cauſa, non erit reus: nam ſi ira non fuerit, nec doctrina proficit, nec iudicia ſtant, nec crimina compeſcuntur*. Ergo iraſci non ſemper eſt malum.

Reſpondeo dicendum, quod ira, proprie loquendo, eſt paſſio quædam appetitus ſenſitivi, a qua vis iraſcibilis denominatur, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. XLVI. art. 1.) cum de paſſionibus ageretur. Eſt autem hoc conſiderandum circa paſſiones animæ, quod dupliciter poteſt in eis malum inveniri. Uno modo ex ipſa ſpecie paſſionis, quæ quidem conſideratur ſecundum obiectum paſſionis; ſicut invidia ſecundum ſuam ſpeciem importat quoddam malum, eſt enim triſtitia de bono aliorum, quod ſecundum ſe rationi repugnat: & ideo invidia mox nominata ſonat aliquid mali, ut Philoſophus dicit in II. Eth. (cap. VI. a med.) Hoc autem non competit iræ, quæ eſt appetitus vindictæ: poteſt enim vindicta & bene, & male appeti. Alio modo invenitur malum in aliqua paſſione ſecundum quantitatem ipſius, ideſt ſuperabundantiam, vel defectum ipſius: & ſic poteſt malum in ira inveniri, quando ſcilicet aliquis iraſcitur plus, vel minus præter rationem rectam. Si autem aliquis iraſcitur ſecundum rationem rectam, tunc iraſci eſt laudabile.

Ad primum ergo dicendum, quod Stoici iram, & omnes alias paſſiones nominabant affectus quoſdam præter ordinem rationis exiſtentes: & ſecundum hoc ponebant iram, & omnes alias paſſiones eſſe malas, ut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. XXIV. art. 2.) cum de paſſionibus ageretur. Et ſic accipit iram Hieronymus, loquitur enim de ira qua quis iraſcitur contra proximum, quaſi malum eius intendens. Sed ſecundum Peripateticos, quorum ſententiam magis approbat Auguſtinus in IX. de civ. Dei (cap. IX.) ira, & aliæ paſſiones animæ dicuntur motus appetitus ſenſitivi, ſive ſint moderatæ ſecundum rationem, ſive non: & ſecundum hoc ira non ſemper eſt mala.

Ad ſecundum dicendum, quod ira dupliciter ſe poteſt habere ad rationem. Uno quidem modo antecedenter; & ſic trahit rationem a ſua rectitudine, unde habet rationem mali. Alio modo conſequenter, prout ſcilicet appetitus ſenſitivus movetur contra vitia ſecundum ordinem rationis: & hæc ira eſt bona, quæ dicitur ira per zelum. Unde Gregorius dicit in V. Moral. (cap. XXX. ad fi.) *Curandum ſummopere eſt ne ira, quæ ut inſtrumentum virtutis aſſumitur, menti dominetur, ne quaſi domina præeat, ſed velut ancilla ad obſequium parata a rationis tergo numquam recedat*. Hæc autem ira, etſi in ipſa executione actus iudicium rationis aliqualiter impediat; non tamen rectitudinem rationis tollit. Unde Gregorius ibidem dicit, quod *ira per zelum*

Digitized by Google

zelum turbat rationis oculum, ſed ira per vitium excæcat. Non eſt autem contra rationem virtutis ut intermittatur deliberatio rationis in executione eius quod eſt a ratione deliberatum: quia etiam ars impediretur in ſuo actu, ſi dum debet agere, deliberaret de agendis.

Ad tertium dicendum, quod appetere vindictam propter malum eius qui puniendus eſt, illicitum eſt; ſed appetere vindictam propter vitiorum correctionem, & bonum iuſtitiæ conſervandum, laudabile eſt: & in hoc poteſt tendere appetitus ſenſitivus, inquantum movetur a ratione: & dum vindicta ſecundum ordinem iudicii fit, a Deo fit, cuius miniſter eſt poteſtas puniens, ut dicitur Rom. XIII.

Ad quartum dicendum, quod Deo aſſimilari poſſumus, & debemus in appetitu boni; ſed in modo appetendi ei omnino aſſimilari non poſſumus, quia in Deo non eſt appetitus ſenſitivus, ſicut in nobis, cuius motus debet rationi deſervire. Unde Gregorius dicit in V. Moral. (loc. ſup. cit.) quod *tunc robuſtius ira contra vitia erigitur, cum ſubdita rationi famulatur*.

ARTICULUS II. 767

Utrum ira ſit peccatum.

I. diſt. XXXVI. *art.* I. *ad* 2. *& III. diſt.* XV. *quæſt.* II. *art.* 2. *quæſt.* 2. *co. & mal. quæſt* .XII. *art.* 2. *& Epheſ.* IV. *lect.* I.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ira non ſit peccatum. Peccando enim demeremur. Sed paſſionibus non demeremur, ſicut nec vituperamur, ut dicitur in II. Ethic. (cap. V. cir. med.) Ergo nulla paſſio eſt peccatum. Ira autem eſt paſſio, ut ſupra habitum eſt (I. 2. quæſt. XLVI. art. I.) cum de paſſionibus ageretur. Ergo ira non eſt peccatum.

2. Præterea. In omni peccato eſt converſio ad aliquod bonum commutabile. Sed per iram non convertitur aliquis ad aliquod bonum commutabile, ſed in malum alicuius. Ergo ira non eſt peccatum.

3. Præterea. *Nullus peccat in eo quod vitare non poteſt*, ut Auguſtinus dicit (Lib. III. de lib. arb. cap. XIX. a princ.) Sed iram homo vitare non poteſt: quia ſuper illud Pſal. IV. *Iraſcimini, & nolite peccare*, dicit Gloſſa (ord. Caſſiod.) quod „ motus iræ non eſt in poteſtate „ noſtra. " Philoſophus etiam in VII. Ethicor. (cap. VI. cir. med.) dicit, quod *iratus cum triſtitia operatur*: triſtitia autem eſt contraria voluntati. Ergo ira non eſt peccatum.

4. Præterea. Peccatum eſt contra naturam, ut Damaſcenus dicit in II. Lib. (orth. Fid. cap. IV. & XXX.) Sed iraſci non eſt contra naturam hominis, cum ſit actus naturalis potentiæ, quæ eſt iraſcibilis: unde & Hieronymus dicit in quadam epiſtola (IX. ad Salvinam aliquant. ante fi.) quod *iraſci eſt hominis*. Ergo iraſci non eſt peccatum.

Sed contra eſt quod Apoſtolus dicit ad Epheſ. IV. 31. *Omnis indignatio, & ira tollatur a vobis*.

Reſpondeo dicendum, quod ira, ſicut dictum eſt (art. præc. & I. 2. quæſt. XLVI. art. I.) proprie nominat quamdam paſſionem. Paſſio autem appetitus ſenſitivi intantum eſt bona, inquantum ratione regulatur; ſi autem ordinem rationis excludat, eſt mala. Ordo autem rationis in ira poteſt attendi quantum ad duo. Primo quidem quantum ad appetibile in quod tendit, quod eſt vindicta. Unde ſi aliquis appetat quod ſecundum ordinem rationis fiat vindicta, eſt laudabilis iræ appetitus; & vocatur ira per zelum.

Si autem aliquis appetat quod fiat vindicta qualitercumque contra ordinem rationis (puta ſi appetat puniri eum qui non meruit, vel ultra quam meruit, vel etiam non ſecundum legitimum ordinem, vel non propter debitum finem, qui eſt conſervatio iuſtitiæ, & correctio culpæ,) erit appetitus iræ vitioſus; & nominatur ira per vitium.

Alio modo attenditur ordo rationis circa iram quantum ad modum iraſcendi, ut ſcilicet motus iræ non immoderate ferveſcat nec interius, nec exterius: quod quidem ſi prætermittatur, non erit ira abſque peccato, etiam ſi aliquis appetat iuſtam vindictam.

Ad primum ergo dicendum, quod quia paſſio poteſt eſſe regulata ratione, vel non regulata; ideo ſecundum paſſionem abſolute conſideratam non importatur ratio meriti, vel demeriti, ſeu laudis, vel vituperii; ſecundum tamen quod eſt regulata ratione, poteſt habere rationem meritorii, & laudabilis; & e contrario ſecundum quod non eſt regulata ratione, poteſt habere rationem demeriti, vel vituperabilis. Unde & Philoſophus ibidem dicit,

dicit, quod *laudatur, vel vituperatur qui aliqualiter iraſcitur*.

Ad ſecundum dicendum, quod iratus non appetit malum alterius propter ſe, ſed propter vindictam, in quam convertitur appetitus eius ſicut in quoddam commutabile bonum.

Ad tertium dicendum, quod homo eſt dominus ſuorum actuum per arbitrium rationis: & ideo motus qui præveniunt iudicium rationis, non ſunt in poteſtate hominis in generali, ut ſcilicet nullus eorum inſurgat; quamvis ratio poſſit quemlibet ſingulariter impedire, ſi inſurgat. Et ſecundum hoc dicitur, quod motus iræ non eſt in poteſtate hominis, ita ſcilicet quod nullus inſurgat. Quia tamen aliqualiter eſt in hominis poteſtate, non totaliter perdit rationem peccati, ſi ſit inordinatus. Quod autem Philoſophus dicit, iratum cum triſtitia operari, non eſt ſic intelligendum, quaſi triſtetur de eo quod iraſcitur, ſed quia triſtatur de iniuria, quam æſtimat ſibi illatam; & ex hac triſtitia movetur ad appetendum vindictam.

Ad quartum dicendum, quod iraſcibilis in homine naturaliter ſubiicitur rationi: & ideo actus eius intantum eſt homini naturalis, inquantum eſt ſecundum rationem; inquantum vero eſt præter ordinem rationis, eſt contra hominis naturam.

ARTICULUS III. 768

Utrum omnis ira ſit peccatum mortale.

1. 2. *quæſt.* LXXXVIII. *art.* 5. *ad* 1. *& mal. quæſt.* VII. *art.* 4. *ad* 1. *& quæſt.* XII. *art.* 3. *& Gal.* V. *lect.* 5.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod omnis ira ſit peccatum mortale. Dicitur enim Iob v. 2. (*a*) *Virum ſtultum interficit iracundia*: & loquitur de interfectione ſpirituali, a qua denominatur peccatum mortale. Ergo omnis ira eſt peccatum mortale.

2. Præterea. Nihil meretur damnationem æternam niſi peccatum mortale. Sed ira meretur damnationem æternam: dicit enim Dominus Matth. v. *Omnis qui iraſcitur fratri ſuo, reus erit iudicio*: ubi dicit Gloſſa (ord.) quod per illa tria quæ ibi tanguntur, ſcilicet *iudicium, concilium, & gehenna*, „ diverſæ manſiones in æterna damnatione pro modo peccati ſignanter exprimuntur." Ergo ira eſt peccatum mortale.

3. Præterea. Quicquid contrariatur caritati, eſt peccatum mortale. Sed ira de ſe contrariatur caritati, ut patet per Hieronymum ſuper illud Matth. v. *Qui iraſcitur fratri ſuo &c.* ubi dicit, quod „ hoc eſt contra proximi dilectionem." Ergo ira eſt peccatum mortale.

Sed contra eſt quod ſuper illud Pſal. IV. *Iraſcimini, & nolite peccare*, dicit Gloſſa (ord. Caſſiod.) „ Venialis eſt ira quæ non perducitur ad effectum."

Reſpondeo dicendum, quod motus iræ poteſt eſſe inordinatus, & peccatum dupliciter, ſicut dictum eſt (art. præc.)

Uno modo ex parte appetibilis, utpote cum aliquis appetit iniuſtam vindictam: & ſic ex genere ſuo ira eſt peccatum mortale, quia contrariatur caritati, & iuſtitiæ.

Poteſt tamen contingere quod talis appetitus ſit peccatum veniale propter imperfectionem actus. Quæ quidem imperfectio attenditur vel ex parte appetentis, puta cum motus iræ prævenit iudicium rationis; vel etiam ex parte appetibilis, puta cum aliquis appetit in aliquo modico ſe vindicare, quod quaſi nihil eſt reputandum, ita quod etiam ſi actu inferatur, non eſſet peccatum mortale; puta ſi aliquis parum trahit aliquem puerum per capillos, vel aliquid huiuſmodi.

Alio modo poteſt eſſe motus iræ inordinatus quantum ad modum iraſcendi, utpote ſi nimis ardenter iraſcatur interius, vel ſi nimis exterius manifeſtet ſigna iræ: & ſic ira ſecundum ſe non habet ex ſuo genere rationem peccati mortalis; poteſt tamen contingere quod ſit peccatum mortale, puta ſi ex vehementia iræ aliquis excidat a dilectione Dei, & proximi.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non habetur quod omnis ira ſit peccatum mortale, ſed quod ſtulti per iracundiam ſpiritualiter occiduntur, inquantum ſcilicet non refrenando per rationem motum iræ, dilabuntur in aliqua peccata mortalia, puta in blaſphemiam Dei, vel iniuriam proximi.

Ad ſecundum dicendum, quod Dominus dixit verbum illud de ira, quaſi ſuperaddens ad illud verbum legis, *Qui occiderit, reus erit iudicio*. Unde loquitur ibi Dominus de motu iræ in quo quis appetit proximi occiſionem, aut quamcum-

(a) *Vulgata*: Vere ſtultum.

cumque gravem læſionem: cui appetitui ſi conſenſus rationis ſuperveniat, abſque dubio erit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum, quod in illo caſu in quo ira contrariatur caritati, eſt peccatum mortale; ſed hoc non ſemper accidit, ut ex dictis patet (in corp.)

ARTICULUS IV. 769

Utrum ira ſit graviſſimum peccatum.

1. 2. *quæſt.* XLVI. *art.* 6. *& mal. quæſt.* XII. *art.* 4.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ira ſit graviſſimum peccatum. Dicit enim Chryſoſtomus (hom. XLVII. in Ioan. ad fi.) quod *nihil eſt turpius viſu furentis, & nihil deformius ſevero viſu, & multo magis anima.* Ergo ira eſt graviſſimum peccatum.

2. Præterea. Quanto aliquod peccatum eſt magis nocivum, tanto videtur eſſe peius: quia, ſicut Auguſtinus dicit in Enchirid. (cap. XII.) *malum dicitur aliquid, quia nocet.* Ira autem maxime nocet, quia aufert homini rationem, per quam eſt dominus ſui ipſius: dicit enim Chryſoſtomus (loc. cit.) quod *inter iram, & inſaniam nihil differt, ſed temporarius quidam dæmon eſt, immo quam qui dæmonio vexatur, gravior.* Ergo ira eſt graviſſimum peccatum.

3. Præterea. Interiores motus diiudicantur ſecundum exteriores effectus. Sed effectus iræ eſt homicidium, quod eſt graviſſimum peccatum. Ergo ira eſt graviſſimum peccatum.

Sed contra eſt quod ira comparatur ad odium, ſicut feſtuca ad trabem: dicit enim Auguſtinus in Regula (epiſt. CCXI. al. CIX. aliquant. ante fi.) *Ne ira creſcat in odium, & trabem faciat de feſtuca.* Non ergo ira eſt graviſſimum peccatum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. 1. & 2. hu. quæſt.) inordinatio iræ ſecundum duo attenditur, ſcilicet ſecundum indebitum appetibile, & ſecundum indebitum modum iraſcendi. Quantum igitur ad appetibile, quod iratus appetit, videtur eſſe ira minimum peccatorum: appetit enim ira malum pœnæ alicuius ſub ratione boni, quod eſt vindicta: & ideo ex parte mali quod appetit, convenit peccatum iræ cum illis peccatis quæ appetunt malum proximi, puta cum invidia, & odio: ſed odium appetit abſolute malum alterius, inquantum huiuſmodi; invidus autem appetit malum alterius propter appetitum propriæ gloriæ; ſed iratus appetit malum alterius ſub ratione iuſtæ vindictæ. Ex quo patet quod odium eſt gravius quam invidia, & invidia quam ira: quia peius eſt appetere malum ſub ratione mali, quam ſub ratione boni; & peius eſt appetere malum ſub ratione boni exterioris, quod eſt honor, vel gloria, quam ſub ratione rectitudinis iuſtitiæ.

Sed ex parte boni, ſub cuius ratione iratus appetit malum, convenit ira cum peccato concupiſcentiæ, quod tendit in aliquod bonum. Et quantum ad hoc etiam abſolute loquendo peccatum iræ videtur eſſe minus quam concupiſcentiæ, quanto melius eſt bonum iuſtitiæ, quod appetit iratus, quam bonum delectabile, vel utile, quod appetit concupiſcens. Unde Philoſophus dicit in VII. Ethicor. (cap. VI.) quod *incontinens concupiſcentiæ eſt turpior quam incontinens iræ.*

Sed quantum (*a*) ad inordinationem, quæ eſt ſecundum modum iraſcendi, ira habet quamdam excellentiam propter vehementiam, & velocitatem ſui motus, ſecundum illud Proverb. XXVII. 4. *Ira non habet miſericordiam, nec erumpens furor: & impetum concitati ſpiritus ferre quis poterit?* Unde Gregorius dicit in V. Moral. (cap. XXX. ante med.) *Iræ ſuæ ſtimulis accenſum cor palpitat, corpus tremit, lingua ſe præpedit, facies igneſcit, exaſperantur oculi, & nequaquam recognoſcuntur noti: lingua quidem clamorem format, ſed ſenſus quid loquatur ignorat.*

Ad primum ergo dicendum, quod Chryſoſtomus loquitur de turpitudine quantum ad geſtus exteriores, qui proveniunt ex impetu iræ.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit ſecundum inordinatum (*b*) motum iræ, qui provenit ex eius impetu, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod homicidium non minus provenit ex odio, vel invidia quam ex ira; ira tamen levior eſt, inquantum attendit rationem iuſtitiæ, ut dictum eſt (in corp.)

AR-

(*a*) *Ita cum mſs. plurimis edit. paſſim. Al.* ad ordinationem. (b) *Ita cum codd. Alcan. & Rom. edit. plurimi. Nicolaius cum codd. Camer. & Pariſ.* modum.

ARTICULUS V. 770

Utrum Philoſophus convenienter determinet ſpecies iracundiæ, dicens, quod iracundorum quidam ſunt acuti, quidam amari, & quidam difficiles.

1. 2. quæſt. xlv. *art.* 2. *&* IV. *Eth. lect.* 13.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter determinentur ſpecies iracundiæ a Philoſopho in IV. Ethicor. (cap. v.) ubi dicit, quod *iracundorum quidam ſunt acuti, quidam amari, quidam difficiles, ſive graves*. Quia ſecundum ipſum *amari* dicuntur *quorum ira difficile ſolvitur, & multo tempore manet*. Sed hoc videtur pertinere ad circumſtantiam temporis. Ergo videtur quod etiam ſecundum alias circumſtantias poſſunt accipi aliæ ſpecies iræ.

2. Præterea. *Difficiles*, ſive *graves* dicit (ibid.) eſſe *quorum ira non commutatur ſine cruciatu, vel punitione*. Sed hoc etiam pertinet ad inſolubilitatem iræ. Ergo videtur quod idem ſint difficiles, & amari.

3. Præterea. Dominus Matth. v. ponit tres gradus iræ, cum dicit, *qui iraſcitur fratri ſuo*, & *qui dixerit fratri ſuo, Racha*, & *qui dixerit fratri ſuo, Fatue*: qui quidem gradus ad prædictas ſpecies non referuntur. Ergo videtur quod prædicta diviſio iræ non ſit conveniens.

Sed contra eſt eſt quod Gregorius Nyſſenus (vel Nemeſ. Lib. de nat. hom. cap. xxi.) dicit, quod tres ſunt iraſcibilitatis ſpecies; ſcilicet *ira*, quæ vocatur *fellea*, & *mania*, quæ vocatur inſania, & *furor*. Quæ tria videntur eſſe eadem tribus præmiſſis. Nam *iram felleam* dicit eſſe quæ principium, & motum habet, quod Philoſophus (loc. ſup. cit.) attribuit acutis; *maniam* vero dicit eſſe iram quæ permanet, & in vetuſtatem devenit, quod Philoſophus attribuit amaris; *furorem* autem dicit eſſe iram quæ obſervat tempus in ſupplicium, quod Philoſophus attribuit difficilibus. Et eamdem etiam diviſionem ponit Damaſcenus in II. Lib. (orth. Fid. cap. xvi.) Ergo prædicta diſtinctio Philoſophi non eſt inconveniens.

Reſpondeo dicendum, quod prædicta diſtinctio poteſt referri vel ad paſſionem iræ, vel etiam ad ipſum peccatum iræ. Quomodo autem referatur ad paſſionem iræ, ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. xlvi. art. 8.) cum de paſſione iræ ageretur. Et ſic præcipue videtur poni a Gregorio Nyſſeno, & Damaſceno. Nunc autem oportet accipere diſtinctionem harum ſpecierum, ſecundum quod pertinent ad peccatum iræ, prout ponitur a Philoſopho.

Poteſt autem inordinatio iræ ex duobus attendi. Primo quidem ex ipſa iræ origine: & hoc pertinet ad acutos, qui nimis cito iraſcuntur, & ex qualibet levi cauſa.

Alio modo ex ipſa iræ duratione, eo ſcilicet quod ira nimis perſeverat: quod quidem poteſt eſſe dupliciter. Uno modo quia cauſa iræ, ſcilicet iniuria illata, nimis manet in memoria hominis: unde ex hoc homo diutinam triſtitiam concipit; & ideo ſunt ſibiipſis *graves*, & *amari*. Alio modo contingit ex parte ipſius vindictæ, quam aliquis obſtinato appetitu quærit: & hoc pertinet ad *difficiles*, ſive *graves*, qui non dimittunt iram, quouſque puniant.

Ad primum ergo dicendum, quod in ſpeciebus prædictis non principaliter conſideratur tempus, ſed facilitas hominis ad iram, vel firmitas in ira.

Ad ſecundum dicendum, quod utrique, ſcilicet amari, & difficiles, habent iram diuturnam, ſed propter aliam cauſam. Nam amari habent iram permanentem propter permanentiam triſtitiæ, quam inter viſcera tenent clauſam: & quia non prorumpunt ad exteriora iracundiæ ſigna, non poſſunt perſuaderi ab aliis, nec ex ſeipſis recedunt ab ira, niſi prout diuturnitate temporis aboletur triſtitia, & ſic deficit ira. Sed in difficilibus eſt ira diuturna propter vehemens deſiderium vindictæ: & ideo tempore non digeritur, ſed per ſolam punitionem quieſcit.

Ad tertium dicendum, quod gradus iræ quos Dominus ponit, non pertinent ad diverſas iræ ſpecies, ſed accipiuntur ſecundum proceſſum humani actus. In quibus primo aliquid in corde concipitur; & quantum ad hoc dicit: *Qui iraſcitur fratri ſuo*. Secundum autem eſt, cum per aliqua ſigna exteriora manifeſtatur exterius, etiam antequam prorumpat in effectum; & quantum ad hoc dicit: *Qui dixerit fratri ſuo Racha*, quod eſt interiectio iraſcentis. Tertius gradus eſt, quando peccatum interius conceptum ad effectum perducitur. Eſt autem effectus iræ nocumentum alterius ſub ratione vindictæ: minimum autem nocumentorum eſt quod fit ſolo verbo:

& id-

& ideo quantum ad hoc dicit: *Qui dixerit fratri ſuo, Fatue*. Et ſic patet quod ſecundum addit ſupra primum, & tertium ſupra utrumque. Unde ſi primum eſt peccatum mortale in caſu in quo Dominus loquitur, ſicut dictum eſt (art. 3. hu. quæſt. ad 2.) multo magis alia. Et ideo ſingulis eorum ponuntur correſpondentia aliqua pertinentia ad condemnationem. Sed in primo ponitur iudicium, quod minus eſt: quia, ut Auguſtinus dicit (Lib. I. de ſerm. Dom. in monte cap. IX. a med.) *in iudicio adhuc defenſioni locus datur*: in ſecundo vero ponit (*a*) conſilium, in quo iudices inter ſe conferunt, quo ſupplicio damnari oporteat: in tertio ponit gehennam ignis, quæ eſt certa damnatio.

ARTICULUS VI. 771

Utrum ira debeat poni inter vitia capitalia.

Sup. quæſt. XXXIV. *art.* 5. *& mal. quæſt.* VIII. *art.* 2. *cor. & ad* 21. *&* 22. *& quæſt.* XII. *art.* 5.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod ira non debeat poni inter vitia capitalia. Ira enim ex triſtitia naſcitur. Sed triſtitia eſt vitium capitale, quod dicitur acedia. Ergo ira non debet poni vitium capitale.

2. Præterea. Odium eſt gravius peccatum quam ira. Ergo magis debet poni vitium capitale quam ira.

3. Præterea. Super illud Proverb. XXIX. *Vir iracundus provocat rixas*, dicit Gloſſa (ord.) „ Ianua eſt omnium vitiorum „ iracundia: qua clauſa, virtutibus in„ trinſecus dabitur quies; aperta au„ tem, ad omne facinus armabitur ani„ mus. " Nullum autem vitium capitale eſt principium omnium peccatorum, ſed quorumdam determinate. Ergo ira non debet poni inter vitia capitalia.

Sed contra eſt quod Gregorius XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) ponit iram inter vitia capitalia.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex præmiſſis patet (1. 2. quæſt. lxxxiv. art. 3. & 4.) vitium capitale dicitur ex quo multa vitia oriuntur. Habet autem hoc ira quod ex ea multa vitia oriri poſſunt duplici ratione. Primo ex parte ſui obiecti, quod multum habet de ratione appetibilitatis, inquantum ſcilicet vindicta appetitur ſub ratione iuſti, vel honeſti, quod ſua dignitate allicit, ut ſupra habitum eſt (art. 4. hu. quæſt.) Alio modo ex ſuo impetu, quo mentem præcipitat ad inordinata quæcumque agenda. Unde manifeſtum eſt quod ira eſt vitium capitale.

Ad primum ergo dicendum, quod illa triſtitia ex qua oritur ira, ut plurimum non eſt acediæ vitium, ſed paſſio triſtitiæ, quæ conſequitur ex iniuria illata.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut ex ſupradictis patet (1. 2. quæſt. lxxxiv. art. 3. & 4.) ad rationem vitii capitalis pertinet quod habeat finem multum appetibilem, ut ſic propter appetitum eius multa peccata committantur. Ira autem, quæ appetit malum ſub ratione boni, habet finem magis appetibilem quam odium, quod appetit malum ſub ratione mali: & ideo magis eſt vitium capitale ira quam odium.

Ad tertium dicendum, quod ira dicitur eſſe ianua vitiorum per accidens, ſcilicet removendo prohibens, ideſt impediendo iudicium rationis, per quod homo retrahitur a malis; directe autem, & per ſe eſt cauſa aliquorum ſpecialium peccatorum, quæ dicuntur filiæ eius.

ARTICULUS VII. 772

Utrum convenienter aſſignentur ſex filiæ iræ, ſcilicet rixa, tumor mentis, contumelia, & clamor, indignatio, & blaſphemia.

Sup. quæſt. XXXVII. *art.* 2. *ad* 1. *& quæſt.* XLI. *art.* 2. *& mal. quæſt.* XII. *art.* 5. *cor.*

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter aſſignentur ſex filiæ iræ; quæ ſunt *rixa*, *tumor mentis*, *contumelia*, *clamor*, *indignatio*, *blaſphemia*. Blaſphemia enim ponitur ab Iſidoro filia ſuperbiæ (Lib. comment. in Deut. cap. XVI.) Non ergo debet poni filia iræ.

2. Præterea. Odium naſcitur ex ira, ut Auguſtinus dicit in Regula (epiſt. CCXI. al. CIX. aliquant. ante fi.) Ergo debet numerari inter filias iræ.

3. Præterea. Tumor mentis videtur idem eſſe quod ſuperbia. Superbia autem non eſt filia alicuius vitii, ſed mater omnium vitiorum, ut Gregorius dicit XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) Ergo

(a) *Ita mſſ. & editi, quos vidimus, omnes libri. An.* concilium? *ut Matth.* V.

go tumor mentis non debet numerari inter filias iræ.

Sed contra eſt quod Gregorius XXXI. Moral. (ibid.) aſſignat has filias iræ.

Reſpondeo dicendum, quod ira poteſt tripliciter conſiderari. Uno modo ſecundum quod eſt in corde; & ſic ex ira naſcuntur duo vitia. Unum quidem ex parte eius contra quem homo iraſcitur, quem reputat indignum ut ſibi tale quid fecerit: & ſic ponitur *indignatio*. Aliud autem vitium eſt ex parte ſui ipſius, inquantum ſcilicet excogitat diverſas vias vindictæ, & talibus cogitationibus animum ſuum replet, ſecundum illud Iob xv. 2. *Numquid ſapiens .... implebit ardore ſtomachum ſuum?* Et ſic ponitur *tumor mentis*.

Alio modo conſideratur ira, ſecundum quod eſt in ore; & ſic ex ira duplex inordinatio procedit. Una quidem ſecundum hoc quod homo in modo loquendi iram ſuam demonſtrat, ſicut dictum eſt (art. 5. hu. quæſt. ad 3.) de eo qui dicit fratri ſuo, ***Racha***: & ſic ponitur *clamor*, per quem intelligitur inordinata, & confuſa locutio. Alia etiam eſt inordinatio, ſecundum quod aliquis prorumpit in verba iniurioſa: quæ quidem ſi ſint contra Deum, erit *blaſphemia*; ſi autem contra proximum, *contumelia*.

Tertio modo conſideratur ira, ſecundum quod procedit uſque ad factum; & ſic ex ira oriuntur *rixæ*, per quas intelliguntur omnia nocumenta quæ facto proximis inferuntur ex ira.

Ad primum ergo dicendum, quod blaſphemia in quam aliquis prorumpit deliberata mente, procedit ex ſuperbia hominis contra Deum ſe erigentis: quia, ut dicitur Eccli. x. 14. *initium ſuperbiæ hominis apoſtatare a Deo*; ideſt, recedere a veneratione eius, eſt prima ſuperbiæ pars: & ex hoc oritur blaſphemia. Sed blaſphemia in quam aliquis prorumpit ex commotione animi, procedit ex ira.

Ad ſecundum dicendum, quod odium etſi aliquando naſcatur ex ira, tamen habet aliquam priorem cauſam, ex qua directius oritur, ſcilicet triſtitiam; ſicut e contrario amor naſcitur ex delectatione. Ex triſtitia autem illata quandoque in iram, quandoque in odium aliquis movetur. Unde convenientius fuit quod odium poneretur oriri ex acedia quam ex ira.

Ad tertium dicendum, quod tumor mentis non accipitur hic pro ſuperbia, ſed pro quodam conatu, ſive audacia hominis intentantis vindictam: audacia autem eſt vitium fortitudini oppoſitum.

ARTICULUS VIII. 773

Utrum ſit aliquod vitium oppoſitum iracundiæ proveniens ex defectu iræ.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quod non ſit aliquod vitium oppoſitum iracundiæ, proveniens ex defectu iræ. Nihil enim eſt vitioſum per quod homo Deo aſſimilatur. Sed per hoc quod homo omnino eſt ſine ira, aſſimilatur Deo, qui *cum tranquillitate iudicat*. (Sap. xii. 18.) Ergo non videtur quod ſit vitioſum omnino ira carere.

2. Præterea. Defectus eius quod ad nihil eſt utile, non eſt vitioſus. Sed motus iræ ad nihil eſt utilis, ut probat Seneca in Lib. quem fecit de ira (ſcilicet Lib. I. cap. xii.) Ergo videtur quod defectus iræ non ſit vitioſus.

3. Præterea. *Malum hominis*, ſecundum Dionyſium (cap. iv. de div. Nom. part. iv. lect. 22.) *eſt præter rationem eſſe*. Sed ſubtracto omni motu iræ, adhuc remanet integrum iudicium rationis. Ergo nullus defectus iræ vitium cauſat.

Sed contra eſt quod Chryſoſtomus (alius Auctor) dicit ſuper Matth. (hom. xi. in op. imperf. inter princ. & med.) *Qui cum cauſa non iraſcitur, peccat.. Patientia enim irrationabilis vitia ſeminat, negligentiam nutrit, & non ſolum malos, ſed etiam bonos invitat ad malum*.

Reſpondeo dicendum, quod ira dupliciter poteſt intelligi. Uno modo ut eſt ſimplex motus voluntatis, quo aliquis non ex paſſione, ſed ex iudicio rationis pœnam infligit: & ſic defectus iræ abſque dubio eſt peccatum. Et hoc modo ira accipitur in verbis Chryſoſtomi, qui dicit ibidem: *Iracundia quæ cum cauſa eſt, non eſt iracundia, ſed iudicium. Iracundia enim proprie intelligitur commotio paſſionis*. Qui autem cum cauſa iraſcitur, ira illius non eſt ex paſſione: ideo iudicare dicitur, non iraſci.

Alio modo accipitur ira pro motu appetitus ſenſitivi, qui eſt cum paſſione, & tranſmutatione corporali. Et hic quidem motus ex neceſſitate conſequitur in homine ad ſimplicem motum voluntatis: quia naturaliter appetitus inferior ſequitur motum appetitus ſuperioris, niſi aliquid repugnet. Et ideo non poteſt totaliter

liter deficere motus iræ in appetitu ſenſitivo, niſi per ſubtractionem, vel debilitatem voluntarii motus. Et ideo ex conſequenti etiam defectus paſſionis iræ vitioſus eſt, ſicut & defectus voluntarii motus ad puniendum ſecundum iudicium rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui totaliter non iraſcitur, cum debet iraſci, imitatur quidem Deum quantum ad carentiam paſſionis, non autem quantum ad hoc quod Deus ex iudicio punit.

Ad ſecundum dicendum, quod paſſio iræ utilis eſt, ſicut & omnes alii motus appetitus ſenſitivi, ad hoc quod homo promptius exequatur id quod ratio dictat: alioquin fruſtra eſſet in homine appetitus ſenſitivus, cum tamen natura nihil faciat fruſtra.

Ad tertium dicendum, quod in eo qui ordinate agit, iudicium rationis non ſolum eſt cauſa ſimplicis motus voluntatis, ſed etiam paſſionis appetitus ſenſitivi, ut dictum eſt (in cor. art.) Et ideo ſicut remotio effectus eſt ſignum remotionis cauſæ, ita etiam remotio iræ eſt ſignum remotionis iudicii rationis.

QUAESTIO CLIX.

De crudelitate,

in duos articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de crudelitate: & circa hoc quæruntur duo. Primo, utrum crudelitas opponatur clementiæ.

Secundo de comparatione eius ad ſævitiam, vel feritatem.

ARTICULUS I. 774

Utrum crudelitas opponatur clementiæ.

Inf. art. 2. ad 1.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod crudelitas non opponatur clementiæ. Dicit enim Seneca in II. de clementia (cap. IV.) quod *illi vocantur crudeles, qui excedunt modum in puniendo*: quod contrariatur iuſtitiæ. Clementia autem non ponitur pars iuſtitiæ, ſed temperantiæ. Ergo crudelitas non videtur opponi clementiæ.

2. Præterea. Hierem. VI. 23. dicitur: *Crudelis eſt, & non miſerebitur*: & ſic videtur quod crudelitas opponatur miſericordiæ. Sed miſericordia non eſt idem clementiæ, ut ſupra dictum eſt (quæſt. CLVII. art. 4. ad 3.) Ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

3. Præterea. Clementia conſideratur circa inflictionem pœnarum, ut dictum eſt (quæſt. CLVII. art. 1.) Sed crudelitas conſideratur in ſubtractione beneficiorum, ſecundum illud Proverb. XI. 17. *Qui autem crudelis eſt, etiam propinquos abiicit*. Ergo crudelitas non opponitur clementiæ.

Sed contra eſt quod dicit Seneca in II. de clementia (cap. IV. in princ.) quod *opponitur clementiæ crudelitas, quæ nihil aliud eſt quam atrocitas animi in exigendis pœnis*.

Reſpondeo dicendum, quod nomen crudelitatis a cruditate ſumptum eſſe videtur. Sicut autem ea quæ ſunt cocta, & digeſta, ſolent habere ſuavem, & dulcem ſaporem; ita illa quæ ſunt cruda, habent horribilem, & aſperum ſaporem. Dictum eſt autem ſupra (quæſt. CLVII. art. 3. ad 1. & art. 4. ad 3.) quod clementia importat quamdam animi lenitatem, ſive dulcedinem, per quam aliquis eſt diminutivus pœnarum. Unde directe crudelitas clementiæ opponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut diminutio pœnarum quæ eſt ſecundum rationem, pertinet ad epicheiam; ſed ipſa dulcedo affectus, ex qua homo ad hoc inclinatur, pertinet ad clementiam; ita etiam ſuperexceſſus pœnarum, quantum ad id quod exterius agitur, pertinet ad iniuſtitiam; ſed quantum ad auſteritatem animi, per quam aliquis fit promptus ad pœnas augendas, pertinet ad crudelitatem.

Ad ſecundum dicendum, quod miſericordia, & clementia conveniunt in hoc quod utraque refugit, & abhorret miſeriam alienam; aliter tamen, & aliter: nam ad miſericordiam pertinet miſeriæ ſubvenire per beneficii collationem; ad clementiam autem pertinet miſeriam diminuere per ſubtractionem pœnarum: & quia crudelitas ſuperabundantiam in exigendis pœnis importat, directius opponitur clementiæ quam miſericordiæ; tamen propter ſimilitudinem harum virtutum accipitur quandoque crudelitas pro immiſericordia.

Ad tertium dicendum, quod crudelitas ibi accipitur pro immiſericordia, ad quam pertinet beneficia non largiri.

Quamvis etiam dici poſſit, quod ipſa beneficii ſubtractio quædam pœna eſt.

ARTICULUS II. 775

Utrum crudelitas a ſævitia, ſive feritate differat.

Sup. quæſt. cclvii. *art.* 1. *ad* 3.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod crudelitas a ſævitia, ſive feritate non differat. Uni enim virtuti ex una parte unum vitium videtur eſſe oppoſitum. Sed clementiæ per ſuperabundantiam opponitur & ſævitia, & crudelitas. Ergo videtur quod ſævitia, & crudelitas ſint idem.

2. Præterea. Iſidorus dicit in Lib. X. Etymolog. (ad lit. S.) quod *ſeverus dicitur quaſi ſævus & verus, quia ſine pietate tenet iuſtitiam*: & ſic ſævitia videtur excludere remiſſionem pœnarum in iudiciis; quod pertinet ad pietatem. Hoc autem dictum eſt (art. præc. ad 1.) ad crudelitatem pertinere. Ergo crudelitas eſt idem quod ſævitia.

3. Præterea. Sicut virtuti opponitur aliquod vitium in exceſſu, ita etiam in defectu; quod quidem contrariatur & virtuti quæ eſt in medio, & vitio quod eſt in exceſſu. Sed idem vitium ad defectum pertinens opponitur & crudelitati, & ſævitiæ, videlicet remiſſio, vel diſſolutio: dicit enim Gregorius XX. Moral. (cap. VIII. ante med.) *Sit amor, ſed non emolliens; ſit rigor, ſed non exaſperans; ſit zelus, ſed non immoderate ſæviens; ſit pietas, ſed non plus quam expediat parcens*. Ergo ſævitia eſt idem crudelitati.

Sed contra eſt quod Seneca dicit in II. de clementia (cap. IV. cir. med.) quod *ille qui non eſt læſus, nec peccatori iraſcitur, non dicitur crudelis, ſed ferus, ſive ſævus*.

Reſpondeo dicendum, quod nomen ſævitiæ, & feritatis a ſimilitudine ferarum accipitur, quæ etiam dicuntur ſævæ. Huiuſmodi enim animalia nocent hominibus, ut ex eorum corporibus paſcantur, non ex aliqua iuſtitiæ cauſa, cuius conſideratio pertinet ad ſolam rationem. Et ideo, proprie loquendo, feritas, vel ſævitia dicitur, ſecundum quam aliquis in pœnis inferendis non conſiderat aliquam culpam eius qui punitur, ſed ſolum hoc quod delectatur in hominum cruciatu. Et ſic patet quod continetur ſub beſtialitate: nam talis delectatio non eſt humana, ſed beſtialis, proveniens vel ex mala conſuetudine, vel ex corruptione naturæ, ſicut & aliæ huiuſmodi beſtiales affectiones.

Sed crudelitas non ſolum attendit culpam in eo qui punitur, ſed excedit modum in puniendo: & ideo crudelitas differt a ſævitia, ſive feritate, ſicut malitia humana differt a beſtialitate, ut dicitur in VII. Ethic. (cap. V.)

Ad primum ergo dicendum, quod clementia eſt virtus humana: unde directe ipſi opponitur crudelitas, quæ eſt malitia humana. Sed ſævitia, vel feritas continetur ſub beſtialitate: unde non directe opponitur clementiæ, ſed ſuperexcellentiori virtuti, quam Philoſophus (Lib. VII. Ethic. cir. princ.) vocat heroicam, vel divinam, quæ ſecundum nos videtur pertinere ad dona Spiritus ſancti. Unde poteſt dici, quod ſævitia directe opponitur dono pietatis.

Ad ſecundum dicendum, quod ſeverus non dicitur ſimpliciter ſævus, quia hoc ſonat in vitium; ſed dicitur ſævus circa (*a*) veritatem propter aliquam ſimilitudinem ſævitiæ, quæ non eſt diminutiva pœnarum.

Ad tertium dicendum, quod remiſſio in puniendo non eſt vitium, niſi inquantum prætermittitur ordo iuſtitiæ, quo aliquis deberet puniri propter culpam, quam excedit crudelitas. Sævitia autem penitus hunc ordinem non attendit. Unde remiſſio punitionis directe opponitur crudelitati, non autem ſævitiæ.

QUAESTIO CLX.

De modeſtia,

in duos articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de modeſtia: & primo de ipſa in communi; ſecundo de ſingulis quæ ſub ea continentur.

Circa primum quæruntur duo.

Primo, utrum modeſtia ſit pars temperantiæ.

Secundo, quæ ſit materia modeſtiæ.

A R-

(a) *Al.* ſeveritatem.

ARTICULUS I. 776

Utrum modeſtia ſit pars temperantiæ.

Sup. quæſt. cxliii. *&* II. *diſt.* xliv. *quæſt.* iii. *art.* i *ad* 3. *&* III. *diſt.* xxxiii. *quæſt.* iii. *art.* 2. *quæſt.* 2. *co. & ad* 3. *& ad Tit.* 3.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod modeſtia non ſit pars temperantiæ. Modeſtia enim a modo dicitur. Sed in omnibus virtutibus requiritur modus: nam virtus ordinatur ad bonum: *bonum* autem, ut Auguſtinus dicit in Lib. de natura boni (cap. iii.) *conſiſtit in modo, ſpecie, & ordine*. Ergo modeſtia eſt generalis virtus. Non ergo debet poni pars temperantiæ.

2. Præterea. Laus temperantiæ videtur conſiſtere præcipue in quadam moderatione. Ex hac autem ſumitur nomen modeſtiæ. Ergo modeſtia eſt idem quod temperantia, & non pars eius.

3. Præterea. Modeſtia videtur conſiſtere circa proximorum correctionem, ſecundum illud II. ad Timoth. ii. 24. *Servum Dei non oportet litigare, ſed manſuetum eſſe ad omnes, cum modeſtia corripientem eos qui reſiſtunt veritati.* Sed correctio delinquentium eſt actus iuſtitiæ, vel caritatis, ut ſupra habitum eſt (quæſt. xxxiii. art. 1. & 2.) Ergo videtur quod modeſtia magis ſit pars iuſtitia quam temperantiæ.

Sed contra eſt quod Tullius (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) ponit modeſtiam partem temperantiæ.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. cxli. art. 4. & quæſt clvii. art. 3.) temperantia moderationem adhibet circa ea in quibus difficillimum eſt moderari, ſcilicet circa concupiſcentias delectationum tactus. Ubicumque autem eſt aliqua virtus ſpecialiter circa aliquod maximum, oportet eſſe aliam virtutem circa ea quæ mediocriter ſe habent, eo quod oportet quantum ad omnia vitam hominis ſecundum virtutes eſſe regulatam, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. cxxxiv. art. 3. ad 1.) quod magnificentia eſt circa magnos ſumptus pecuniarum; præter quam eſt neceſſaria liberalitas, quæ fit circa mediocres ſumptus. Unde neceſſarium eſt quod ſit quædam virtus moderativa in aliis mediocribus, in quibus non eſt ita difficile moderari; & hæc virtus vocatur modeſtia, & adiungitur temperantiæ tamquam principali.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen commune quandoque appropriatur his quæ ſunt infima, ſicut nomen commune Angelorum appropriatur infimo ordini Angelorum: ita etiam & modus, qui communiter obſervatur in qualibet virtute, appropriatur ſpecialiter virtuti quæ in minimis modum ponit.

Ad ſecundum dicendum, quod aliqua indigent temperatione propter ſuam vehementiam; ſicut forte vinum temperatur; ſed moderatio requiritur in omnibus: & ideo temperantia magis ſe habet ad paſſiones vehementes, modeſtia vero ad mediocres.

Ad tertium dicendum, quod modeſtia accipitur ibi modo communiter ſumpto, prout requiritur in omnibus virtutibus.

ARTICULUS II. 777

Utrum modeſtia ſit ſolum circa exteriores actiones.

Inf. quæſt. clxviii. *art.* 1. *&* III. *diſt.* xxxiii. *quæſt.* iii. *art.* 2. *quæſt.* 1. *ad* 3.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod modeſtia ſit ſolum circa exteriores actiones. Interiores enim motus paſſionum aliis noti eſſe non poſſunt. Sed Apoſtolus ad Philip. iv. 5. mandat ut *modeſtia noſtra nota ſit omnibus hominibus*. Ergo modeſtia eſt ſolum circa exteriores actiones.

2. Præterea. Virtutes quæ ſunt circa paſſiones, diſtinguuntur a virtute iuſtitiæ, quæ eſt circa operationes. Sed modeſtia videtur eſſe una virtus. Si ergo eſt circa operationes exteriores, non erit circa aliquas interiores paſſiones.

3. Præterea. Nulla virtus una & eadem eſt circa ea quæ pertinent ad appetitum, quod eſt proprium virtutum moralium, & circa ea quæ pertinent ad cognitionem, quæ eſt proprie virtutum intellectualium, neque etiam circa ea quæ pertinent ad iraſcibilem, & concupiſcibilem. Si ergo modeſtia eſt una virtus, non poteſt eſſe circa omnia prædicta.

Sed contra. In omnibus prædictis oportet obſervare modum, a quo modeſtia dicitur. Ergo circa omnia prædicta eſt modeſtia.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc.) modeſtia differt a

temperantia in hoc quod temperantia eſt moderativa eorum quæ difficillimum eſt refrenare, modeſtia autem eſt moderativa eorum quæ in hoc mediocriter ſe habent. Diverſimode autem aliqui de modeſtia videntur eſſe locuti. Ubicumque enim conſideraverunt aliquam ſpecialem rationem boni, vel difficultatis in moderando, illud ſubtraxerunt modeſtiæ, relinquentes modeſtiam circa minora. Manifeſtum eſt autem omnibus quod refrenatio delectationum tactus ſpecialem quamdam difficultatem habet. Unde omnes temperantiam a modeſtia diſtinxerunt.

Sed præter hoc Tullius (Lib. II. de invent. aliquant. ante fi.) conſideravit, quoddam ſpeciale bonum eſſe in moderatione pœnarum: & ideo etiam clementiam ſubtraxit modeſtiæ, ponens modeſtiam circa omnia quæ relinquuntur moderanda. Quæ quidem videntur eſſe quatuor. Quorum unum eſt motus animi ad aliquam excellentiam, quam moderatur *humilitas*. Secundum autem eſt deſiderium eorum quæ pertinent ad cognitionem; & hoc moderatur *ſtudioſitas*, quæ opponitur curioſitati. Tertium autem quod pertinet ad corporales motus, & actiones; ut ſcilicet decenter, & honeſte fiant tam in his quæ ſerio, quam in his quæ ludo aguntur. Quartum autem eſt quod pertinet ad exteriorem apparatum, puta in veſtibus, & in aliis huiuſmodi.

Sed circa quædam eorum alii poſuerunt quaſdam ſpeciales virtutes; ſicut Andronicus manſuetudinem, ſimplicitatem, humilitatem, & alia huiuſmodi, de quibus ſupra dictum eſt (quæſt. cxliii.) Ariſtoteles autem (Lib. IV. Ethic. cap. viii.) circa delectationem ludorum poſuit *eutrapeliam*: quæ omnia continentur ſub modeſtia, ſecundum quod a Tullio accipitur.

Et hoc modo modeſtia ſe habet non ſolum circa exteriores actiones, ſed etiam circa interiores.

Ad primum ergo dicendum, quod Apoſtolus loquitur de modeſtia, prout eſt circa exteriora; & tamen etiam interiorum moderatio manifeſtari poteſt per quædam exteriora ſigna.

Ad ſecundum dicendum, quod ſub modeſtia continentur diverſæ virtutes, quæ a diverſis aſſignantur. Unde nihil prohibet modeſtiam eſſe circa ea quæ requirunt diverſas virtutes. Et tamen non eſt tanta diverſitas inter partes modeſtiæ ad invicem, quanta eſt iuſtitiæ, quæ eſt circa operationes, ad temperantiam, quæ eſt circa paſſiones: quia in actionibus, & paſſionibus in quibus non eſt aliqua excellens difficultas ex parte materiæ, ſed ſolum ex parte moderationis, non attenditur virtus, niſi una, ſcilicet ſecundum rationem moderationis.

Et per hoc patet etiam reſponſio ad tertium.

QUAESTIO CLXI.

De ſpeciebus modeſtiæ, & primo de humilitate,

in ſex articulos diviſa.

POſtea conſiderandum eſt de ſpeciebus modeſtiæ: & primo de humilitate, & ſuperbia, quæ ei opponitur; ſecundo de ſtudioſitate, & curioſitate ipſi oppoſita; tertio de modeſtia, ſecundum quod eſt in verbis, vel in factis; quarto de modeſtia, ſecundum quod eſt circa exteriorem cultum.

Circa humilitatem quæruntur ſex.

Primo, utrum humilitas ſit virtus.

Secundo, utrum conſiſtat in appetitu, vel in iudicio rationis.

Tertio, utrum aliquis per humilitatem ſe debeat omnibus ſubiicere.

Quarto, utrum ſit pars modeſtiæ, vel temperantiæ.

Quinto de comparatione eius ad alias virtutes.

Sexto de gradibus humilitatis.

ARTICULUS I. 778

Utrum humilitas ſit virtus.

Sup. clx. *art.* 2. *& in præſenti quæſt. art.* 2. *&* 4. *cor.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod humilitas non ſit virtus. Virtus enim importat rationem boni. Sed humilitas videtur importare rationem mali pœnalis, ſecundum illud Pſal. civ. 18. *Humiliaverunt in compedibus pedes eius.* Ergo humilitas non eſt virtus.

2. Præterea. Virtus, & vitium opponuntur. Sed humilitas quandoque ſonat in vitium: dicitur enim Eccli. xix. 23. *Eſt qui nequiter ſe humiliat.* Ergo humilitas non eſt virtus.

3. Præterea. Nulla virtus opponitur alii virtuti. Sed humilitas videtur opponi virtuti magnanimitatis, quæ tendit in

in magna, humilitas autem ipſa refugit. Ergo videtur quod humilitas non ſit virtus.

4. Præterea. *Virtus eſt diſpoſitio perfecti*, ut dicitur in VII. Phyſ. (tex. 17. & 18.) Sed humilitas videtur eſſe imperfectorum: unde & Deo non convenit humiliari, quia nulli ſubiici poteſt. Ergo videtur quod humilitas non ſit virtus.

5. Præterea. Omnis virtus moralis eſt circa actiones, & paſſiones, ut dicitur in II. Ethic. (cap. III.) Sed humilitas non connumeratur a Philoſopho inter virtutes quæ ſunt circa paſſiones; nec etiam continetur ſub iuſtitia, quæ eſt circa actiones. Ergo videtur quod non ſit virtus.

Sed contra eſt quod Origenes dicit, exponens illud Luc. 1. *Reſpexit humilitatem ancillæ ſuæ*: (hom. VIII. in Luc. a med.) „ Proprie in Scripturis una de „ virtutibus humilitas prædicatur: ait „ quippe Salvator: Diſcite a me, quia „ mitis ſum, & humilis corde. “

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. XXIII. art. 2.) cum de paſſionibus ageretur, bonum arduum habet aliquid unde attrahit appetitum, ſcilicet ipſam rationem boni; & habet aliquid retrahens, ſcilicet ipſam difficultatem adipiſcendi; ſecundum quorum primum inſurgit motus ſpei, & ſecundum aliud motus deſperationis. Dictum eſt autem ſupra (1. 2. quæſt. lx. art. 4.) quod circa motus appetitivos qui ſe habent per modum impulſionis, oportet eſſe virtutem moralem moderantem, & refrenantem; circa illos autem qui ſe habent per modum retractionis, & reſilitionis, ex parte appetitus, oportet eſſe virtutem moralem firmantem, & impellentem. Et ideo circa appetitum boni ardui neceſſaria eſt duplex virtus. Una quidem quæ temperet, & refrenet animum, ne immoderate tendat in excelſa: & hoc pertinet ad virtutem humilitatis. Alia vero quæ firmet animum contra deſperationem, & impellat ipſum ad proſecutionem magnorum ſecundum rationem rectam: & hæc eſt magnanimitas. Et ſic patet quod humilitas eſt quædam virtus.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Iſidorus dicit in Lib. X. Etymol. (ad lit. *H.*) *humilis dicitur quaſi humi acclivis*, ideſt imis inhærens. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo ex principio extrinſeco, puta cum aliquis ab alio deiicitur: & ſic humilitas eſt pœna. Alio modo a principio intrinſeco: & hoc poteſt fieri quandoque quidem bene, puta cum aliquis conſiderans ſuum defectum,, tenet ſe in infimis ſecundum ſuum modum, ſicut Abraham dixit ad Dominum Gen. XVIII. 27. *Loquar ad Dominum meum, cum ſim pulvis, & cinis;* & hoc modo humilitas ponitur virtus: quandoque autem poteſt fieri male, puta cum homo honorem ſuum non intelligens, comparat ſe iumentis inſipientibus, & ſimilis fit illis.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut dictum eſt (in ſol. præc.) humilitas, ſecundum quod eſt virtus, in ſui ratione importat quamdam laudabilem deiectionem in ima. Hoc autem quandoque fit ſolum ſecundum ſigna exteriora ſecundum fictionem: unde hæc eſt falſa humilitas, de qua Auguſtinus dicit in quadam epiſt. (implic. epiſt. cxlix. al. lix. quæſt. VII. verſ. fi.) quod eſt magna ſuperbia, quia ſcilicet videtur tendere ad excellentiam gloriæ. Quandoque autem fit ſecundum interiorem motum animæ: & ſecundum hoc humilitas proprie ponitur virtus: quia virtus non conſiſtit in exterioribus, ſed principaliter in interiori electione mentis, ut patet per Philoſophum in Lib.II. Ethic. (cap. v. a med.)

Ad tertium dicendum, quod humilitas reprimit appetitum ne tendat in magna præter rationem rectam; magnanimitas autem animum ad magna impellit ſecundum rationem rectam. Unde patet quod magnanimitas non opponitur humilitati; ſed conveniunt in hoc quod utraque eſt ſecundum rationem rectam.

Ad quartum dicendum, quod perfectum dicitur aliquid dupliciter. Uno modo ſimpliciter, in quo ſcilicet nullus defectus invenitur nec ſecundum ſuam naturam, nec per reſpectum ad aliquid aliud: & ſic ſolus Deus eſt perfectus, cui ſecundum naturam divinam non competit humilitas, ſed ſolum ſecundum naturam aſſumptam. Alio modo poteſt dici aliquid perfectum ſecundum quid, puta ſecundum ſuam naturam, aut ſtatum, aut tempus: & hoc modo homo virtuoſus eſt perfectus; cuius tamen perfectio in comparatione ad Deum deficiens invenitur, ſecundum illud Iſa. xl. 17. *Omnes gentes, quaſi non ſint, ſic ſunt coram eo* & ſic cuilibet homini poteſt convenire humilitas.

Ad quintum dicendum, quod Philoſophus intendebat agere de virutibus, ſecun-

cundum quod ordinantur ad vitam civilem, in qua ſubiectio unius hominis ad alterum ſecundum legis ordinem determinatur: & ideo continetur ſub iuſtitia legali. Humilitas autem, ſecundum quod eſt ſpecialis virtus, præcipue reſpicit ſubiectionem hominis ad Deum, propter quem etiam aliis humiliando ſe ſubiicit.

ARTICULUS II. 779

Utrum humilitas conſiſtat circa appetitum.

Inf. art. 6. cor. & quæſt. clxv. *art.* 3. *ad* 2.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod humilitas non conſiſtat circa appetitum, ſed magis circa iudicium rationis. Humilitas enim ſuperbiæ opponitur. Sed ſuperbia maxime conſiſtit in his quæ pertinent ad cognitionem: dicit enim Gregorius XXXIV. Moral. (cap. XVIII. cir. princ.) *quod ſuperbia, cum exterius uſque ad corpus extenditur, prius per oculos* (*a*) *indicatur*: unde & in Pſal. cxxx. 1. dicitur: *Domine, non eſt exaltatum cor meum, neque elati ſunt oculi mei*: oculi autem maxime deſerviunt cognitioni. Ergo videtur quod humilitas maxime ſit circa cognitionem, per quam de ſe aliquis æſtimat parva.

2. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de virginit. (cap. XXXI. in med.) quod *humilitas pene tota diſciplina chriſtiana eſt*. Nihil ergo quod in diſciplina chriſtiana continetur, repugnat humilitati. Sed in diſciplina chriſtiana admonemur ad appetendum meliora, ſecundum illud I. ad Cor. XII. 31. *Aemulamini chariſmata meliora*. Ergo ad humilitatem non pertinet reprimere appetitum arduorum, ſed magis æſtimationem.

3. Præterea. Ad eamdem virtutem pertinet refrenare ſuperfluum motum, & firmare animum contra ſuperfluam retractionem; ſicut eadem fortitudo eſt quæ refrenat audaciam, & quæ firmat animum contra timorem. Sed magnanimitas firmat animum contra difficultates quæ accidunt in proſecutione magnorum. Si ergo humilitas refrenaret appetitum magnorum, ſequeretur quod humilitas non eſſet virtus diſtincta a magnanimitate: quod patet eſſe falſum. Non ergo humilitas conſiſtit circa appetitum magnorum, ſed magis circa æſtimationem.

4. Præterea. Andronicus ponit humilitatem circa exteriorem cultum: dicit enim, quod humilitas eſt *habitus non ſuperabundans ſumptibus, & præparationibus*. Ergo non eſt circa motum appetitus.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in libro de pœnitentia, (qui eſt hom. ult. inter l. cap. 1. in med.) quod *humilis eſt qui eligit abiici in domo Domini magis quam habitare in tabernaculis peccatorum*. Sed electio pertinet ad appetitum. Ergo humilitas conſiſtit circa appetitum magis quam circa æſtimationem.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc.) ad humilitatem proprie pertinet ut aliquis reprimat ſeipſum, ne feratur in ea quæ ſunt ſupra ſe. Ad hoc autem neceſſarium eſt ut aliquis cognoſcat id in quo deficit a proportione eius quod ſuam virtutem excedit. Et ideo cognitio proprii defectus pertinet ad humilitatem, ſicut regula quædam directiva appetitus.

Sed in ipſo appetitu conſiſtit humilitas eſſentialiter. Et ideo dicendum eſt, quod humilitas proprie eſt directiva, & moderativa motus appetitus.

Ad primum ergo dicendum, quod extollentia oculorum eſt quoddam ſignum ſuperbiæ, inquantum excludit reverentiam, & timorem: conſueverunt enim timentes, & verecundati maxime oculos deprimere, quaſi non audentes ſe aliis comparare. Non autem ex hoc ſequitur quod humilitas eſſentialiter circa cognitionem conſiſtat.

Ad ſecundum dicendum, quod tendere in aliqua maiora ex propriarum virium confidentia, humilitati contrariatur; ſed quod aliquis ex confidentia divini auxilii in maiora tendat, hoc non eſt contra humilitatem; præſertim cum ex hoc aliquis magis (*b*) apud Deum exaltetur, quod ei ſe magis per humilitatem ſubiicit. Unde Auguſtinus dicit in Lib. de pœnitentia (loc. cit. in arg. *Sed cont.*) *Aliud eſt levare ſe ad Deum, aliud eſt levare ſe contra Deum. Qui ante illum ſe proiicit, ab illo erigitur; qui adverſus illum ſe erigit, ab illo proiicitur*.

Ad tertium dicendum, quod in fortitudine invenitur eadem ratio refrenandi audaciam, & firmandi animum contra timorem: utriuſque enim ratio eſt ex hoc quod homo bonum rationis de-

(a) *Al.* iudicatur. (b) *Ita mſſ. & editi omnes libri quos vidimus. Theologi legendum credunt* ad Deum.

debet periculis mortis præferre. (a) Sed in refrenando præſumptionem ſpei, quod pertinet ad humilitatem, & in firmando animum contra deſperationem, quod pertinet ad magnanimitatem, eſt alia & alia ratio. Nam ratio firmandi animum contra deſperationem eſt adeptio proprii boni, ne ſcilicet deſperando homo ſe indignum reddat bono quod ſibi competebat; ſed in reprimendo præſumptionem ſpei, ratio præcipua ſumitur ex reverentia divina, ex qua contingit ut homo non plus ſibi attribuat quam ſibi competat ſecundum gradum quem eſt a Deo ſortitus. Unde humilitas præcipue videtur importare ſubiectionem hominis ad Deum: & propter hoc Auguſtinus in Lib. I. de ſerm. Domini in monte (cap. IV. a princ.) humilitatem, quam intelligit per paupertatem ſpiritus, attribuit dono timoris, quo homo Deum reveretur. Et inde eſt quod fortitudo aliter ſe habet ad audaciam, quam humilitas ad ſpem. Nam fortitudo plus utitur audacia quam eam reprimat: unde ſuperabundantia eſt ei ſimilior quam defectus. Humilitas autem plus reprimit (b) ſpem, vel fiduciam de ſeipſo quam ea utatur: unde magis opponitur ſibi ſuperabundantia quam defectus.

Ad quartum dicendum, quod ſuperabundantia in exterioribus ſumptibus, & præparationibus ſolet ad quamdam iactantiam fieri, quæ per humilitatem reprimitur: & quantum ad hoc ſecundario conſiſtit in exterioribus, prout ſunt ſigna interioris appetitivi motus.

ARTICULUS III. 780

Utrum homo debeat ſe omnibus per humilitatem ſubiicere.

Inf. art. 6. ad 1. & Philip. II.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod homo non debeat ſe omnibus per humilitatem ſubiicere. Quia, ſicut dictum eſt (art. præc. ad 3.) humilitas præcipue conſiſtit in ſubiectione hominis ad Deum. Sed id quod debetur Deo, non eſt homini exhibendum, ut patet in omnibus actibus latriæ. Ergo homo per humilitatem non debet ſe homini ſubiicere.

2. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de natura, & gratia (cap. XXXIV. ante med.) *Humilitas collocanda eſt in parte veritatis, non in parte falſitatis.* Sed aliqui ſunt in ſupremo ſtatu, qui ſi ſe inferioribus ſubiicerent, abſque falſitate hoc fieri non poſſet. Ergo homo non debet ſe omnibus per humilitatem ſubiicere.

3. Præterea. Nullus debet facere id quod vergat in detrimentum ſalutis alterius. Sed ſi quis per humilitatem ſe alteri ſubiiciat, quandoque hoc vergeret in detrimentum illius cui ſe ſubiicit, qui ex hoc ſuperbiret, vel eum contemneret: unde Auguſtinus dicit in Regula (ſc. epiſt. CCXXI. al. CIX. verſ. fin.) *Ne dum nimium ſervatur humilitas, regendi frangatur auctoritas.* Ergo homo per humilitatem non debet omnibus ſe ſubiicere.

Sed contra eſt quod dicitur Philip. II. 3. *In humilitate ſuperiores ſibi invicem arbitrantes.*

Reſpondeo dicendum, quod in homine duo poſſunt conſiderari, ſcilicet id quod eſt Dei, & id quod eſt hominis. Hominis autem eſt quicquid pertinet ad defectum; ſed Dei eſt quicquid pertinet ad ſalutem, & perfectionem, ſecundum illud Oſeæ XIII. 9. (c) *Perditio tua, Iſrael, ex te eſt: ex me tantum auxilium tuum.* Humilitas autem, ſicut dictum eſt (art. 1. hu. quæſt. ad 5. & art. 2. ad 3.) proprie reſpicit reverentiam, qua homo Deo ſubiicitur: & ideo quilibet homo ſecundum id quod ſuum eſt, debet ſe cuilibet proximo ſubiicere quantum ad id quod eſt Dei in ipſo; non autem hoc requirit humilitas ut aliquis id quod eſt Dei in ſeipſo, ſubiiciat ei quod apparet eſſe Dei in altero. Nam illi qui dona Dei participant, cognoſcunt ea ſe habere, ſecundum illud I. ad Cor. II. 12. *Ut ſciamus quæ a Deo donata ſunt nobis.* Et ideo abſque præiudicio humilitatis poſſunt dona quæ ipſi acceperunt, præferre donis Dei quæ aliis apparent collata; ſicut Apoſtolus ad Epheſ. III. 5. dicit: *Aliis generationibus non eſt agnitum filiis hominum, ſicut nunc revelatum eſt ſanctis Apoſtolis eius.*

Similiter etiam non hoc requirit humilitas ut aliquis id quod eſt ſuum in ſeipſo,

(a) *Ita cum cod. Alcan. aliisque edit. paſſim. Edit. Rom.* & in refrenando præſumptionem ſpei &c. *tum adhibito puncto affirmationis.* Eſt alia & alia ratio. (b) *Ita cum codd. Tarrac. & Alcan. edit. Patav. an. 1712. optime. Nicolaius:* ſpem & fiduciam de ſeipſo quam utatur: unde magis opponitur ei abundantia quam defectus. *Edit. Rom.* Humilitas autem plus reprimit ſpem de ſeipſa, quam ea utatur: unde magis opponitur ſibi. (c) *Vulgata;* Perditio tua, Iſrael: tantummodo in me auxilium tuum.

pſo, ſubiiciat ei quod eſt hominis in proximo; alioquin oporteret ut quilibet reputaret ſe magis peccatorem quolibet alio; cum tamen Apoſtolus abſque praeiudicio humilitatis dicat Galat. II. 15. *Nos natura Iudaei, & non ex gentibus peccatores*.

Poteſt tamen aliquis reputare aliquid boni eſſe in proximo quod ipſe non habet, vel aliquid mali in ſe eſſe quod in alio non eſt, ex quo ſe poteſt ei ſubiicere per humilitatem.

Ad primum ergo dicendum, quod (*a*) non debemus ſolum Deum revereri in ſeipſo, ſed etiam quod eſt eius, debemus revereri in quolibet; non tamen eo modo reverentiae quo reveremur Deum. Et ideo per humilitatem debemus nos ſubiicere omnibus proximis propter Deum, ſecundum illud I. Pet. II. 13. *Subiecti eſtote omni humanae creaturae propter Deum;* latriam tamen ſoli Deo debemus exhibere.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi nos praeferamus id quod eſt Dei in proximo, ei quod eſt proprium in nobis, non poſſumus incurrere falſitatem. Unde ſuper illud Philip. II. *Superiores ſibi invicem arbitrantes*, dicit Gloſſa (ord. Aug. in Lib. lxxxIII. Qq. quaeſt. lxxI. a med.) „ Non hoc ita debemus aeſtimare, ut „ nos aeſtimare fingamus; ſed vere aeſtime„ mus poſſe eſſe aliquid occultum in a„ lio, quo nobis ſuperior ſit, etiamſi „ bonum noſtrum, quo illo videmur „ ſuperiores eſſe, non ſit occultum. “

Ad tertium dicendum, quod humilitas, ſicut & ceterae virtutes, praecipue interius in anima conſiſtit. Et ideo poteſt homo ſecundum interiorem actum animae alteri ſe ſubiicere, ſine hoc quod occaſionem habeat alicuius quod pertineat ad detrimentum ſuae ſalutis. Et hoc eſt quod Auguſtinus dicit in Regula (ſc. epiſt. ccxII. al. cIx. prope fin.) *Timore coram Deo praelatus ſubſtratus ſit pedibus veſtris*. Sed in exterioribus humilitatis actibus, ſicut & in actibus ceterarum virtutum, eſt debita moderatio adhibenda, ne poſſint vergere in detrimentum alterius. Si autem aliquis quod debet faciat, & alii ex hoc occaſionem ſumant peccati, non imputatur humiliter agenti: quia ille non ſcandalizat, quamvis alter ſcandalizetur.

ARTICULUS IV. 781

Utrum humilitas ſit pars modeſtiae, vel temperantiae.

Sup. quaeſt. clx. *art.* 2. *corp. & III. diſt.* xxxIII. *quaeſt.* III. *art.* 2. *quaeſt.* 3. *corp.*

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quod humilitas non ſit pars modeſtiae, vel temperantiae. Humilitas enim praecipue reſpicit reverentiam, qua quis ſubiicitur Deo, ut dictum eſt (art. praec.) Sed ad virtutem theologicam pertinet quod habeat Deum pro obiecto. Ergo humilitas magis debet poni virtus theologica quam pars temperantiae, ſeu modeſtiae.

2. Praeterea. Temperantia eſt in concupiſcibili; humilitas autem videtur eſſe in iraſcibili, ſicut & ſuperbia, quae ei opponitur, cuius obiectum eſt arduum. Ergo videtur quod humilitas non ſit pars temperantiae, vel modeſtiae.

3. Praeterea. Humilitas, & magnanimitas circa eadem ſunt, ut ex ſupradictis patet (art. I. hu. quaeſt. ad 3. & quaeſt. cxxIx. art. 3. ad 4.) Sed magnanimitas non ponitur pars temperantiae, ſed magis fortitudinis, ut ſupra habitum eſt (quaeſt. cxxIx. art. 5.) Ergo videtur quod humilitas non ſit pars temperantiae, vel modeſtiae.

Sed contra eſt quod Origenes dicit ſuper Lucam (hom. vIII. a med.) *Si vis nomen huius audire virtutis, quomodo a Philoſophis etiam appelletur, auſculta eamdem eſſe humilitatem, quam reſpicit Deus, quae ab illis* μετριότης *dicitur, ideſt menſuratio, vel moderatio*; quae manifeſte pertinet ad modeſtiam, vel temperantiam. Ergo humilitas eſt pars modeſtiae, vel temperantiae.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quaeſt. cxxvIII. & quaeſt. cxxIx. art. 5. & quaeſt. clvII. art. 3.) in aſſignando partes virtutibus praecipue attenditur ſimilitudo quantum ad modum virtutis. Modus autem temperantiae, ex quo maxime habet laudem, eſt refrenatio, vel repreſſio impetus alicuius paſſionis. Et ideo omnes virtutes refrenantes, ſive reprimentes impetus aliquarum affectionum, vel actiones moderantes, ponuntur partes temperantiae. Sicut autem manſuetudo reprimit motum

(a) *Hic ordine editi, mſſ. autem ſic* non ſolum debemus Deum revereri.

tum iræ, ita etiam humilitas reprimit motum ſpei, qui eſt motus ſpiritus in magna tendentis. Et ideo ſicut manſuetudo ponitur pars temperantiæ, ita etiam humilitas.

Unde & Philoſophus in IV. Ethicor. (cap. III. parum a princ.) eum qui tendit in parva ſecundum ſuum modum, dicit non eſſe magnanimum, ſed temperatum, quem nos humilem dicere poſſumus. Et inter alias partes temperantiæ, ratione ſuperius dicta (quæſt. præc. art. I.) continetur ſub modeſtia, prout Tullius de ea loquitur (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) inquantum ſcilicet humilitas nihil eſt aliud quam quædam moderatio ſpiritus. Unde I. Pet. III. 4. dicitur: *In incorruptibilitate quieti, & modeſti ſpiritus*.

Ad primum ergo dicendum, quod virtutes theologicæ, quæ ſunt circa ultimum finem, qui eſt primum principium in appetibilibus, ſunt cauſæ omnium aliarum virtutum. Unde ex hoc quod humilitas cauſatur ex reverentia divina, non excluditur quin humilitas ſit pars modeſtiæ, vel temperantiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod partes principalibus virtutibus aſſignantur, non ſecundum convenientiam in ſubiecto, vel in materia, ſed ſecundum convenientiam in modo formali, ut dictum eſt (quæſt. CXXXVII. art. 2. ad I. & quæſt. CLVII. art. 3. ad 2.) Et ideo licet humilitas ſit in iraſcibili ſicut in ſubiecto; ponitur tamen pars modeſtiæ, & temperantiæ propter modum.

Ad tertium dicendum, quod licet magnanimitas, & humilitas in materia conveniant; differunt tamen in modo, ratione cuius magnanimitas ponitur pars fortitudinis, humilitas autem pars temperantiæ.

ARTICULUS V. 782

Utrum humilitas ſit potiſſima virtutum.

IV. diſt. XXXIII. *quæſt.* III. *art.* 3. *ad* 6.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quod humilitas ſit potiſſima virtutum. Dicit enim Chryſoſtomus (implic. hom. V. de incomprehenſibili Dei natura, prope fin.) exponens illud quod dicitur Lucæ XVIII. de Phariſæo, & Publicano, quod *ſi mixta delictis humilitas tam facile currit, ut iuſtitiam ſuperbiæ coniunctam tranſeat, ſi iuſtitiæ coniunxeris eam, quo non ibit? Aſſiſtet ipſi tribunali divino in medio Angelorum*. Et ſic patet quod humilitas præfertur iuſtitiæ. Sed iuſtitia eſt præclariſſima omnium virtutum, & includit in ſe omnes virtutes, ut patet per Philoſophum V. Ethicor. (cap. I. a med.) Ergo humilitas eſt maxima virtutum.

2. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de verb. Dom. (ſerm. X. cap. I.) *Cogitas magnam fabricam conſtruere celſitudinis? De fundamento prius cogita humilitatis*. Ex quo videtur quod humilitas ſit fundamentum omnium virtutum. Ergo videtur eſſe potior aliis virtutibus.

3. Præterea. Maiori virtuti maius debetur præmium. Sed humilitati maximum debetur præmium: quia *qui ſe humiliat exaltabitur*, ut dicitur Lucæ XIV. II. Ergo humilitas eſt maxima virtutum.

4. Præterea. Sicut Auguſtinus dicit in Lib. de vera relig. (cap. XVI. non procul a fin.) *tota vita Chriſti in terris per hominem, quem ſuſcipere dignatus eſt, diſciplina morum fuit*. Sed præcipue humilitatem ſuam imitandam propoſuit, dicens (Matth. XI. 29.) *Diſcite a me, quia mitis ſum, & humilis corde*: & Gregorius dicit in Paſtor. (part. III. cap. I. admonit. 18. parum a princ.) quod *argumentum redemptionis noſtræ inventa eſt humilitas Dei*. Ergo humilitas videtur eſſe maxima virtutum.

Sed contra eſt quod caritas præfertur omnibus virtutibus, ſecundum illud Coloſſ. III. 14. *Super omnia caritatem habete*. Non ergo humilitas eſt maxima virtutum.

Reſpondeo dicendum, quod bonum humanæ virtutis in ordine rationis conſiſtit: qui quidem principaliter attenditur reſpectu finis, unde virtutes theologicæ, quæ habent ultimum finem pro obiecto, ſunt potiſſimæ: ſecundario autem attenditur prout ſecundum rationem finis ordinantur ea quæ ſunt ad finem.

Et hæc quidem ordinatio eſſentialiter conſiſtit in ipſa ratione ordinante, participative autem in ipſo appetitu per rationem ordinato: quam quidem ordinationem univerſaliter facit iuſtitia, præſertim legalis. Ordinationi autem facit hominem bene ſubiectum humilitas in univerſali quantum ad omnia; quælibet autem alia virtus quantum ad aliquam materiam ſpecialem. Ideo poſt virtutes theologicas, & virtutes intellectuales,

les, quæ reſpiciunt ipſam rationem, & poſt iuſtitiam, præſertim legalem, potior ceteris eſt humilitas.

Ad primum ergo dicendum, quod humilitas iuſtitiæ non præfertur, ſed iuſtitiæ cui ſuperbia coniungitur, quæ iam deſinit eſſe virtus; ſicut e contrario peccatum per humilitatem remittitur. Nam de Publicano dicitur Luc. xviii. 14. quod merito humilitatis *deſcendit iuſtificatus in domum ſuam*. Unde & Chryſoſtomus dicit (loc. cit. in arg.) *Geminas bigas mihi accommodes; alteram quidem ſuperbiæ, & iuſtitiæ; alteram vero peccati, & humilitatis: & videbis peccatum prævertens iuſtitiam non propriis, ſed humilitatis vincere viribus: aliud vero par videbis devictum non fragilitate iuſtitiæ, ſed mole, & tumore ſuperbiæ*.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut ordinata virtutum congregatio per quamdam ſimilitudinem ædificio comparatur; ita etiam illud quod eſt primum in acquiſitione virtutum, fundamento comparatur, quod primum in ædificio iacitur. Virtutes autem vere infunduntur a Deo. Unde primum in acquiſitione virtutum poteſt accipi dupliciter. Uno modo per modum removentis prohibens: & ſic humilitas primum locum tenet, inquantum ſcilicet expellit ſuperbiam, cui Deus reſiſtit, & præbet hominem ſubditum, & patulum ad ſuſcipiendum influxum divinæ gratiæ, inquantum evacuat inflationem ſuperbiæ. Unde dicitur Iacobi iv. 6. quod *Deus ſuperbis reſiſtit, humilibus autem dat gratiam*. Et ſecundum hoc humilitas dicitur ſpiritualis ædificii fundamentum. Alio modo eſt aliquid primum in virtutibus directe, per quod ſcilicet iam ad Deum acceditur. Primus autem acceſſus ad Deum eſt per fidem, ſecundum illud Hebr. xi. 6. *Accedentem ad Deum oportet credere*. Et ſecundum hoc fides ponitur fundamentum nobiliori modo quam humilitas.

Ad tertium dicendum quod contemnenti terrena promittuntur cæleſtia, ſicut contemnentibus divitias terrenas promittuntur cæleſtes theſauri, ſecundum illud Matth. vi. 19. *Nolite vobis theſaurizare theſauros in terra, ſed theſaurizate vobis theſauros in cœlo*. Et ſimiliter contemnentibus mundi gaudia promittuntur conſolationes cæleſtes, ſecundum illud Matth. v. 5. *Beati qui lugent, quoniam ipſi conſolabuntur*. Et eodem modo humilitati promittitur ſpiritualis exaltatio, non quia ſola ipſam mereatur, ſed quia eius eſt proprium contemnere ſublimitatem terrenam. Unde Auguſtinus dicit in Libro de pœnitentia (qui eſt hom. ult. inter l. cap. 1. a med.) *Ne putes, eum qui ſe humiliat, ſemper iacere, cum dictum ſit, Exaltabitur: & ne opineris, eius exaltationem in oculis hominum per ſublimitates fieri corporales*.

Ad quartum dicendum, quod ideo Chriſtus præcipue nobis humilitatem commendavit, quia per hoc maxime removetur impedimentum humanæ ſalutis, quæ conſiſtit in hoc quod homo ad cæleſtia, & ſpiritualia tendat, a quibus homo impeditur, dum in terrenis magnificari ſtudet. Et ideo Dominus, ut impedimentum ſalutis auferret, exteriorem celſitudinem contemnendam monſtravit per humilitatis exempla. Et ſic humilitas eſt quaſi quædam diſpoſitio ad liberum acceſſum hominis in ſpiritualia, & divina bona. Sicut ergo perfectio eſt potior diſpoſitione; ita etiam caritas, & aliæ virtutes, quibus homo directe movetur in Deum, ſunt potiores humilitate.

ARTICULUS VI. 783.

Utrum convenienter diſtinguantur ſecundum B. Benedictum duodecim gradus humilitatis, ſcilicet corde, & opere ſemper humilitatem oſtendere defixis in terram aſpectibus &c.

Inf. quæſt. clxii. *art.* 4. *ad* 4. & *Matth.* iii.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter diſtinguantur duodecim gradus humilitatis, qui in Regula B. Benedicti (cap. vii.) ponuntur. Quorum primus eſt *corde, & corpore ſemper humilitatem oſtendere, defixis in terram aſpectibus*: ſecundus, *ut pauca verba, rationabilia loquatur aliquis non clamoſa voce*: tertius, *ut non ſit facilis, aut promptus in riſum*: quartus, *taciturnitas uſque ad interrogationem*: quintus, *tenere quod habet communis monaſterii regula*: ſextus, *credere, & pronuntiare ſe omnibus viliorem*: ſeptimus, *ad omnia indignum, & inutilem ſe confiteri, & credere*: octavus, *confeſſio peccatorum*: nonus, *per obedientiam in duris, & aſperis patientiam amplecti*: decimus, *ut cum obedientia ſe ſubdat maiori*: undecimus, *ut voluntatem propriam non delectetur implere*.

Digitized by Google

re: duodecimus, *ut Deum timeat*, & *memor ſit omnium quæ præcepit*. Enumerantur enim hic quædam quæ ad alias virtutes pertinent, ſicut obedientia, & patientia: enumerantur etiam aliqua quæ ad falſam opinionem pertinere videntur, quæ nulli virtuti poteſt competere, ſcilicet quod aliquis pronuntiet ſe omnibus viliorem, & quod ad omnia indignum, & inutilem ſe confiteatur, & credat. Ergo inconvenienter iſta ponuntur inter gradus humilitatis.

2. Præterea. Humilitas ab interioribus ad exteriora procedit, ſicut & ceteræ virtutes. Inconvenienter ergo præmittuntur in præmiſſis gradibus illa quæ pertinent ad exteriores actus, his quæ pertinent ad interiores.

3. Præterea. Anſelmus in Lib. de ſimilitudinibus (a cap. XCIX. uſque ad CVIII.) ponit ſeptem humilitatis gradus: quorum primus eſt, *contemptibilem ſe eſſe cognoſcere*: ſecundus, *de hoc dolere*: tertius, *hoc confiteri*: quartus, *hoc perſuadere, ut ſcilicet hoc velit credi*: quintus, *ut patienter ſuſtineat hoc dici*: Sextus, *ut patiatur contemptibiliter ſe tractari*: ſeptimus, *ut hoc amet*. Ergo videntur præmiſſi gradus eſſe ſuperflui.

4. Præterea. Matth. III. dicit Gloſſa (ord. ſuper illud, *Implere omnem iuſtitiam*:) *Perfecta humilitas tres habet gradus. Primus eſt, ſubdere ſe maiori, & non præferre ſe æquali; qui eſt ſufficiens: ſecundus eſt, ſubdere ſe æquali, nec præferre ſe minori; & hic dicitur abundans: tertius gradus eſt, ſubeſſe minori, in quo eſt omnis iuſtitia*. Ergo præmiſſi gradus videntur eſſe ſuperflui.

5. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de virgint. (cap. XXXI. ante med.) *Menſura humilitatis cuique ex menſura ipſius magnitudinis data eſt, cui eſt periculoſa ſuperbia, quæ amplius amplioribus inſidiatur*. Sed menſura magnitudinis humanæ non poteſt ſub certo numero graduum determinari. Ergo videtur quod non poſſint determinati gradus humilitatis aſſignari.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex ſupra dictis patet (art. 2. hu. quæſt.) humilitas eſſentialiter in appetitu conſiſtit, ſecundum quod aliquis refrenat impetum animi ſui, ne inordinate tendat in magna; ſed regulam habet in cognitione, ut ſcilicet aliquis non ſe exiſtimet ſupra id eſſe quod eſt: & utriuſque principium, & radix eſt reverentia quam quis habet ad Deum. Ex interiori autem diſpoſitione humilitatis procedunt quædam exteriora ſigna in verbis, & factis, & geſtibus, quibus id quod interius latet, manifeſtatur, ſicut & in ceteris virtutibus accidit. Nam *ex viſu cognoſcitur vir, & ab occurſu faciei ſenſatus*, ut dicitur Eccli. XIX. 26. Et ideo in prædictis gradibus humilitatis ponitur aliquid quod pertinet ad humilitatis radicem, ſcilicet duodecimus gradus, qui eſt, *ut homo Deum timeat, & memor ſit omnium quæ præcipit*.

Ponitur etiam aliquid pertinens ad appetitum, ne ſcilicet in propriam excellentiam inordinate tendat: quod quidem fit tripliciter. Uno modo, ut homo non ſequatur propriam voluntatem. quod pertinet ad undecimum gradum. Alio modo, ut regulet eam ſecundum ſuperioris arbitrium: quod pertinet ad gradum decimum. Tertio modo, ut ab hoc non deſiſtat propter dura, & aſpera, quæ occurrunt: & hoc pertinet ad nonum.

Ponuntur etiam quædam pertinentia ad exiſtimationem hominis recognoſcentis ſuum defectum; & hoc tripliciter. Uno quidem modo per hoc quod proprios defectus recognoſcat, & confiteatur: quod pertinet ad octavum gradum. Secundo, ut ex conſideratione ſui defectus aliquis inſufficientem ſe exiſtimet ad maiora: quod pertinet ad ſeptimum. Tertio, ut quantum ad hoc alios ſibi præferat: quod pertinet ad ſextum.

Ponuntur etiam quædam quæ pertinent ad exteriora ſigna: quorum unum eſt in factis, ut ſcilicet homo non recedat in ſuis operibus a via communi; quod pertinet ad quintum. Alia duo ſunt in verbis, ut ſcilicet homo non præripiat tempus loquendi; quod pertinet ad quartum: nec excedat modum in loquendo; quod pertinet ad ſecundum. Alia vero conſiſtunt in exterioribus geſtibus, puta in reprimendo extollentiam oculorum; quod pertinet ad primum: & in cohibendo exterius riſum, & alia ineptæ lætitiæ ſigna; quod pertinet ad tertium.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis abſque falſitate poteſt ſe credere, & pronuntiare omnibus viliorem ſecundum defectus occultos, quos in ſe recognoſcit, & dona Dei, quæ in aliis latent. Unde Auguſtinus dicit in Lib. de virginit. (cap. LII. parum a med.) *Exiſtimate aliquos in occulto ſuperiores, quibus eſtis in manifeſto meliores*. Similiter etiam abſque falſitate poteſt aliquis confiteri, & credere ad omnia ſe inutilem eſſe, & indi-

dignum per proprias vires, ut ſufficientiam ſuam totam in Deum referat, ſecundum illud II. ad Corinth. III. 5. *Non quod ſufficientes ſimus aliquid cogitare a nobis, quaſi ex nobis, ſed ſufficientia noſtra ex Deo eſt*. Non eſt autem inconveniens quod ea quæ ad alias virtutes pertinent, humilitati adſcribantur: quia ſicut unum vitium oritur ex alio, ita naturali ordine actus unius virtutis procedit ex actu alterius.

Ad ſecundum dicendum, quod homo ad humilitatem pervenit per duo. Primo quidem & principaliter per gratiæ donum: & quantum ad hoc interiora præcedunt exteriora. Aliud autem eſt humanum ſtudium, per quod homo prius exteriora cohibet, poſtmodum pertingit ad extirpandum interiorem radicem: & ſecundum hunc ordinem aſſignantur hic humilitatis gradus.

Ad tertium dicendum, quod omnes gradus quos Anſelmus ponit, reducuntur ad opinionem, & manifeſtationem, & voluntatem propriæ abiectionis. Nam primus gradus pertinet ad cognitionem proprii defectus. Sed quia vituperabile eſſet, ſi quis proprium defectum amaret, hoc per ſecundum gradum excluditur. Sed ad manifeſtationem ſui defectus pertinent tertius, & quartus gradus; ut ſcilicet aliquis non ſolum ſimpliciter ſuum defectum enuntiet, ſed etiam perſuadeat.. Alii autem tres gradus pertinent ad appetitum, qui excellentiam exteriorem non quærit, ſed exteriorem abiectionem vel æquanimiter patitur, ſive in verbis, ſive in factis: quia, ſicut Gregorius dicit in Regiſtro (Lib. II. Indict. x. epiſt. XXIV.) *non grande eſt iis nos eſſe humiles a quibus honoramur, quia & hoc ſæculares quilibet faciunt; ſed illis maxime humiles eſſe debemus a quibus aliqua patimur*: & hoc pertinet ad quintum, & ſextum gradum: vel etiam deſideranter exteriorem abiectionem amplectitur: quod pertinet ad ſeptimum gradum. Et ſic omnes iſti gradus continentur ſub ſexto, & ſeptimo ſuperius enumeratis.

Ad quartum dicendum, quod illi tres gradus accipiuntur, non ex parte ipſius rei, ideſt ſecundum naturam humilitatis, ſed per comparationem ad gradus hominum, qui ſunt vel maiores, vel minores, vel æquales.

Ad quintum dicendum, quod etiam illa ratio procedit de gradibus humilitatis, non ſecundum ipſam naturam rei, ſecundum quam aſſignantur præmiſſi gradus, ſed ſecundum diverſas hominum conditiones.

QUAESTIO CLXII.

De ſuperbia, in octo articulos diviſa.

POſtea conſiderandum eſt de ſuperbia: & primo de ſuperbia in communi; ſecundo de peccato primi hominis, quod ponitur eſſe ſuperbia.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum ſuperbia ſit peccatum.

Secundo, utrum ſit vitium ſpeciale.

Tertio, in quo ſit ſicut in ſubiecto.

Quarto de ſpeciebus eius.

Quinto, utrum ſit peccatum mortale.

Sexto, utrum ſit graviſſimum omnium peccatorum.

Septimo de ordine eius ad alia peccata.

Octavo, utrum debeat poni vitium capitale.

ARTICULUS I. 784

Utrum ſuperbia ſit peccatum.

1. 2. *quæſt.* LXXXIV. *art.* 2. & *mal. quæſt.* VIII. *art.* 2. *ad* 16. & *Pſ.* XLVI.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod ſuperbia non ſit peccatum. Nullum enim peccatum eſt repromiſſum a Deo. Promittit enim Deus quod ipſe facturus eſt; non eſt autem actor peccati. Sed ſuperbia connumeratur inter repromiſſiones divinas: dicitur enim Iſa. LX. 15. *Ponam te in ſuperbiam ſæculorum, gaudium in generationem & generationem*. Ergo ſuperbia non eſt peccatum.

2. Præterea. Appetere divinam ſimilitudinem non eſt peccatum: hoc enim naturaliter appetit quælibet creatura, & in hoc optimum eius conſiſtit, & præcipue hoc convenit rationali creaturæ, quæ facta eſt ad imaginem & ſimilitudinem Dei. Sed, ſicut dicitur in Lib. Sentent. Proſperi (ſent. CCXCII.) *ſuperbia eſt amor propriæ excellentiæ, per quam homo Deo aſſimilatur, qui eſt excellentiſſimus*: unde dicit Auguſtinus in II. Confeſſ. (cap. VI. ante med.) *Superbia celſitudinem imitatur, cum tu ſis unus ſuper omnia Deus excelſus*. Ergo ſuperbia non eſt peccatum.

3. Præterea. Peccatum non ſolum con-

contrariatur virtuti, ſed etiam oppoſito vitio, ut patet per Philoſophum in II. Ethic. (cap. VIII.) Sed nullum vitium invenitur oppoſitum eſſe ſuperbiæ. Ergo ſuperbia non eſt peccatum.

Sed contra eſt quod dicitur Tob. IV. 14. *Superbiam numquam in tuo ſenſu, aut in tuo verbo dominari permittas.*

Reſpondeo dicendum, quod ſuperbia nominatur ex hoc quod aliquis per voluntatem tendit ſupra id quod eſt. Unde dicit Iſidorus in Lib. X. Etymol. (ad lit. *S.*) *Superbus dictus eſt, quia ſuper vult videri quam eſt*: qui enim vult ſupergredi quod eſt, ſuperbus eſt. Habet autem hoc ratio recta ut voluntas uniuſcuiuſque feratur in id quod eſt proportionatum ſibi. Et ideo manifeſtum eſt quod ſuperbia importat aliquid quod adverſatur rationi rectæ.

Hoc autem facit rationem peccati: quia ſecundum Dionyſium cap. IV. de div. Nomin. (part. IV. lect. 22.) *malum animæ eſt præter rationem eſſe*. Unde manifeſtum eſt quod ſuperbia eſt peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod ſuperbia dupliciter accipi poteſt. Uno modo ex eo quod ſupergreditur regulam rationis: & ſic dicimus eam eſſe peccatum. Alio modo poteſt ſuperbia nominari ſimpliciter a ſuperexceſſu: & ſecundum hoc omne ſuperexcedens poteſt nominari ſuperbia: & ita repromittitur a Deo ſuperbia, quaſi quidam ſuperexceſſus bonorum. Unde & Gloſſa Hieronymi (ſuper illud Iſa. LXI. *Vos autem Sacerdotes*) dicit ibidem, quod *eſt ſuperbia bona, & mala*.

Quamvis etiam dici poſſit, quod ſuperbia ibi accipitur materialiter pro abundantia rerum, de quibus poſſunt homines ſuperbire.

Ad ſecundum dicendum, quod eorum quæ naturaliter homo appetit, ratio eſt ordinatrix: & ita ſi aliquis a regula rationis recedit vel in plus, vel in minus, erit talis appetitus vitioſus, ſicut patet de appetitu cibi, qui naturaliter deſideratur. Superbia autem appetit excellentiam in exceſſu ad rationem rectam. Unde Auguſtinus dicit in XIV. de civ. Dei (cap. XIII. circ. princ.) quod *ſuperbia eſt perverſæ celſitudinis appetitus*. Et inde eſt etiam quod, ſicut Auguſtinus dicit in XIX. de civ. Dei (cap. XIII. a med.) *ſuperbia perverſe imitatur Deum: odit namque cum ſociis æqualitatem ſub illo, ſed imponere vult ſociis dominationem ſuam pro illo.*

Ad tertium dicendum, quod ſuperbia directe opponitur virtuti humilitatis, quæ quodammodo circa eadem cum magnanimitate exiſtit, ut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 1. ad 3.) Unde & vitium quod opponitur ſuperbiæ, in defectum vergens, propinquum eſt vitio puſillanimitatis, quæ opponitur magnanimitati ſecundum defectum. Nam ſicut ad magnanimitatem pertinet impellere animum ad magna contra deſperationem; ita ad humilitatem pertinet retrahere animum ab inordinato appetitu magnorum contra præſumptionem. Puſillanimitas autem, ſi importet defectum a proſecutione magnorum, proprie opponitur magnanimitati per modum defectus; ſi autem importet applicationem animi ad aliqua viliora quam hominem deceant, opponitur humilitati ſecundum defectum, utrumque enim ex animi parvitate procedit: ſicut & e contrario ſuperbia poteſt ſecundum ſuperexceſſum & magnanimitati, & humilitati opponi, ſecundum rationes diverſas: humilitati quidem, ſecundum quod ſubiectionem aſpernatur; magnanimitati autem, ſecundum quod inordinate ad magna ſe extendit. Sed quia ſuperbia ſuperioritatem quamdam importat, directius opponitur humilitati; ſicut & puſillanimitas, quæ importat parvitatem animi in magna tendentis, directius opponitur magnanimitati.

ARTICULUS II. 785

Utrum ſuperbia ſit ſpeciale peccatum.

Inf. art. 8. cor. & 1. 2. quæſt. LXXXIV. *art. 2 & II. diſt.* V. *quæſt. 1. art. 3. cor. & diſt.* XLII. *quæſt.* II. *art. 3. ad 2. & mal. quæſt.* VIII. *art. 2.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſuperbia non ſit ſpeciale peccatum. Dicit enim Auguſtinus in Lib. de natura, & gratia (cap. XXIX. parum a princ.) quod *ſine ſuperbiæ appellatione nullum peccatum invenies*: & Proſper dicit in Lib. III. de vita contemplativa (cap. II. parum a princ.) quod *nullum peccatum ſine ſuperbia poteſt, vel potuit eſſe, aut poterit*. Ergo ſuperbia eſt generale peccatum.

2. Præterea. Iob XXXIII. ſuper illud, *Ut avertat hominem ab inquitate*, dicit Gloſſa (ord.) quod „ contra conditorem ſuperbire, eſt eius præcepta peccando tranſcendere." Sed ſecundum Am-

Ambroſium (Lib. de parad. cap. VIII. parum ante med.) *omne peccatum eſt tranſgreſſio legis divinæ, & cæleſtium inobedientia mandatorum*. Ergo omne peccatum eſt ſuperbia.

3. Præterea. Omne peccatum ſpeciale alicui ſpeciali virtuti opponitur. Sed ſuperbia opponitur omnibus virtutibus: dicit enim Gregorius XXXIV. Moral. (cap. XVIII. a princ.) *Superbia nequaquam eſt unius virtutis extinctione contenta: contra cuncta animæ membra ſe erigit, & quaſi generalis, ac peſtifer morbus corpus omne corrumpit*: & Iſidorus dicit in Lib. II. de ſummo bono (cap. XXXVIII. a med.) quod *eſt ruina omnium virtutum*. Ergo ſuperbia non eſt ſpeciale peccatum.

4. Præterea. Omne peccatum ſpeciale habet ſpecialem materiam. Sed ſuperbia habet generalem materiam: dicit enim Gregorius XXXIV. Moral. (cap. XVIII. ante med.) quod *alter intumeſcit auro, alter eloquio, alter infimis & terrenis rebus, alter ſummis cæleſtibuſque virtutibus*. Ergo ſuperbia non eſt ſpeciale peccatum, ſed generale.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Libro de natura, & gratia (cap. XXIX. cir. med.). *Quærat diligenter, & inveniet ſecundum legem Dei ſuperbiam eſſe peccatum multum diſcretum ab aliis vitiis*. Genus autem non diſtinguitur a ſuis ſpeciebus. Ergo ſuperbia non eſt generale peccatum, ſed ſpeciale.

Reſpondeo dicendum, quod peccatum ſuperbiæ dupliciter poteſt conſiderari. Uno modo ſecundum propriam ſpeciem, quam habet ex ratione proprii obiecti: & hoc modo ſuperbia eſt ſpeciale peccatum, quia habet ſpeciale obiectum: eſt enim inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut dictum eſt (art. præc.) Alio modo poteſt conſiderari ſecundum redundantiam quamdam in alia peccata: & ſecundum hoc habet quamdam generalitatem, inquantum ſcilicet ex ſuperbia oriri poſſunt omnia peccata, duplici ratione: uno modo per ſe, inquantum ſcilicet alia peccata ordinantur ad finem ſuperbiæ, qui eſt propria excellentia, ad quam poteſt ordinari omne id quod quis inordinate appetit; alio modo indirecte, & quaſi per accidens, ſcilicet removendo prohibens, inquantum ſcilicet homo per ſuperbiam contemnit divinam legem, per quam prohibetur a peccando, ſecundum illud Hierem. II. 20. *Confregiſti jugum, rupiſti vincula, dixiſti, Non ſerviam*.

Sciendum tamen, quod ad hanc generalitatem ſuperbiæ pertinet quod omnia vitia interdum ex ſuperbia oriri poſſint; non autem ad eam pertinet quod omnia vitia ſemper ex ſuperbia oriantur. Quamvis enim omnia præcepta legis poſſit quis tranſgredi qualicumque peccato ex contemptu, qui pertinet ad ſuperbiam; non tamen ſemper ex contemptu aliquis præcepta divina tranſgreditur, ſed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate. Et inde eſt quod, ſicut Auguſtinus dicit in Lib. de natura, & gratia (cap. XXIX in med.). *multa perperam fiunt quæ non fiunt ſuperbe*.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus illa verba inducit in Lib. de nat. & gratia, non ex ſua perſona, ſed ex perſona alterius, contra quem diſputat. Unde & poſtmodum improbat ea, oſtendens quod non ſemper ex ſuperbia peccatur.

Poteſt tamen dici, quod auctoritates illæ intelliguntur quantum ad exteriorem effectum ſuperbiæ, qui eſt tranſgredi præcepta, quod invenitur in quolibet peccato; non autem quantum ad interiorem actum ſuperbiæ, qui eſt contemptus præcepti. Non enim ſemper peccatum fit ex contemptu, ſed quandoque ex ignorantia, quandoque ex infirmitate, ut dictum eſt (in cor. art.)

Ad ſecundum dicendum, quod quandoque aliquis committit aliquod peccatum ſecundum effectum, ſed non ſecundum affectum; ſicut ille qui ignoranter occidit patrem, committit parricidium ſecundum effectum, ſed non ſecundum affectum, quia hoc non intendebat: & ſecundum hoc tranſgredi præceptum Dei, dicitur eſſe contra Deum ſuperbire, ſecundum effectum quidem ſemper, non autem ſemper ſecundum affectum.

Ad tertium dicendum, quod peccatum aliquod poteſt corrumpere virtutem dupliciter. Uno modo per directam contrariatem ad virtutem: & hoc modo ſuperbia non corrumpit quamlibet virtutem, ſed ſolum humilitatem, ſicut & quodlibet aliud ſpeciale peccatum corrumpit ſpecialem virtutem ſibi oppoſitam, contrarium agendo. Alio modo peccatum aliquod corrumpit virtutem, abutendo ipſa virtute, & ſic ſuperbia corrumpit quamlibet virtutem, inquantum ſcilicet ex ipſis virtutibus ſumit occaſionem ſuperbiendi, ſicut ex quibuslibet aliis rebus ad excel-

len-

lentiam pertinentibus. Unde non ſequitur quod ſit generale peccatum.

Ad quartum dicendum, quod ſuberbia attendit ſpecialem rationem obiecti, quæ tamen inveniri poteſt in diverſis materiis: eſt enim inordinatus amor propriæ excellentiæ: excellentia autem in diverſis rebus poteſt inveniri.

ARTICULUS III. 786

Utrum ſuperbia ſit in iraſcibili ſicut in ſubiecto.

Mal. quæſt. VIII. *art.* 3. *& ver. quæſt.* I. *art.* 5. *ad* 10.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod ſuperbia non ſit in iraſcibili ſicut in ſubiecto. Dicit enim Gregorius XXIII. Moral. (cap. X. ante med.) *Obſtaculum veritatis tumor mentis eſt: quia dum inflat, obnubilat*. Sed cognitio veritatis non pertinet ad iraſcibilem, ſed ad vim rationalem. Ergo ſuperbia non eſt in iraſcibili.

2. Præterea. Gregorius dicit XXIV. Moral. (cap. VI. a med.) quod *ſuperbi non eorum vitam conſiderant quibus ſe humiliando poſtponant, ſed quibus ſuperbiendo ſe præferant*: & ſic videtur quod ſuperbia ex indebita conſideratione procedat. Sed conſideratio non pertinet ad iraſcibilem, ſed potius ad rationalem. Ergo ſuperbia non eſt in iraſcibili, ſed potius in rationali.

3. Præterea. Superbia non ſolum quærit excellentiam in rebus ſenſibilibus, ſed etiam in rebus ſpiritualibus, & intelligibilibus: ipſa autem principaliter conſiſtit in contemptu Dei, ſecundum illud Eccli. X. 14. *Initium ſuperbiæ hominis apoſtatare a Deo*. Sed iraſcibilis, cum ſit pars appetitus ſenſitivi, non poteſt ſe extendere in Deum, & in intelligibilia. Ergo ſuperbia non poteſt eſſe in iraſcibili.

4. Præterea. Ut dicitur in Lib. Sententiar. Proſperi (ſent. CCXCII.) *Superbia eſt amor propriæ excellentiæ*. Sed amor non eſt in iraſcibili, ſed in concupiſcibili. Ergo ſuperbia non eſt in iraſcibili.

Sed contra eſt quod Gregorius in II. Moral. (cap. XXVI. parum a princ.) ponit contra ſuperbiam donum timoris. Timor autem pertinet ad iraſcibilem. Ergo ſuperbia eſt in iraſcibili.

Reſpondeo dicendum, quod ſubiectum cuiuslibet virtutis, vel vitii oportet inquirere ex proprio obiecto. Non enim poteſt eſſe aliud obiectum habitus, vel actus, niſi quod eſt obiectum potentiæ, quæ utrique ſubiicitur. Proprium autem obiectum ſuperbiæ eſt arduum: eſt enim appetitus propriæ excellentiæ, ut dictum eſt (art. 1. & 2. præc.) Unde oportet quod ſuperbia aliquo modo ad vim iraſcibilem pertineat.

Sed iraſcibilis dupliciter accipi poteſt. Uno modo proprie: & ſic eſt pars appetitus ſenſitivi, ſicut & ira proprie ſumpta, eſt quædam paſſio appetitus ſenſitivi. Alio modo poteſt accipi iraſcibilis largius, ſcilicet ut pertineat etiam ad appetitum intellectivum, cui etiam quandoque attribuitur ira, prout ſcilicet attribuimus iram Deo, & Angelis, non quidem ſecundum paſſionem, ſed ſecundum iudicium (*a*) iuſtitiæ iudicantis: & tamen iraſcibilis ſic communiter dicta non eſt potentia diſtincta a concupiſcibili, ut patet ex his quæ in primo dicta ſunt (quæſt. LIX. art. 4. & quæſt. LXXXII. art. 5. ad 1. & 2.)

Si ergo arduum, quod eſt obiectum ſuperbiæ, eſſet ſolum aliquid ſenſibile, in quod poſſet tendere appetitus ſenſitivus, oporteret quod ſuperbia eſſet in iraſcibili, quæ eſt pars appetitus ſenſitivi. Sed quia arduum, quod reſpicit ſuperbia, communiter invenitur & in ſenſibilibus, & in ſpiritualibus rebus; neceſſe eſt dicere, quod ſubiectum ſuperbiæ ſit iraſcibilis non ſolum proprie ſumpta, prout eſt pars appetitus ſenſitivi, ſed etiam communius accepta, prout invenitur in appetitu intellectivo. Unde & in dæmonibus ſuperbia ponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod cognitio veritatis eſt duplex. Una pure ſpeculativa: & hanc ſuperbia indirecte impedit, ſubtrahendo cauſam. Superbus enim neque Deo intellectum ſuum ſubiicit, ut ab eo veritatis cognitionem percipiat, ſecundum illud Matth. XI. 25. *Abſcondiſti hæc a ſapientibus, & prudentibus*, ideſt a ſuperbis, qui ſibi ſapientes, & prudentes videntur, *& revelaſti ea parvulis*, ideſt humilibus: neque etiam ab hominibus addiſcere dignatur; cum tamen dicatur Eccli. VI. 34. *Si inclinaveris aurem tuam*, ſcilicet humiliter audiendo, *excipies doctrinam*. Alia autem eſt cognitio veritatis, ſcilicet affectiva: & talem cognitionem veritatis dire-

(a) *Apud Nicolaius deeſt* iuſtitiæ.

pirecte impedit ſuperbia: quia ſuperbi, dum delectantur in propria excellentia, excellentiam veritatis faſtidiunt, ut Gregorius dicit XXIII. Moral. (cap. x. cir. med.) quod *ſuperbi, etſi ſecreta quædam intelligendo percipiunt, eorum dulcedinem experiri non poſſunt; & ſi noverunt quomodo ſunt, ignorant quomodo ſapiunt*. Unde & Proverb. xi. 2. dicitur: *Ubi humilitas, ibi ſapientia*.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 1. & 2.) humilitas attendit ad regulam rationis rectæ, ſecundum quam aliquis veram æſtimationem de ſe habet. Hanc autem regulam rectæ rationis non attendit ſuperbia, ſed de ſe maiora exiſtimat quam ſint: quod contingit ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ: quia quod aliquis vehementer deſiderat, facile credit; & ex hoc etiam eius appetitus in altiora fertur quam ſibi conveniat. Et ideo quæcumque conferunt ad hoc quod aliquis æſtimet ſe ſupra id quod eſt, inducunt hominem ad ſuperbiam: quorum unum eſt, quod aliquis conſideret defectus aliorum; ſicut e contra Gregorius ibidem dicit, quod *ſancti viri virtutum conſideratione viciſſim ſibi alios præferunt*. Ex hoc ergo non habetur quod ſuperbia ſit in rationali, ſed quod aliqua cauſa eius in ratione exiſtat.

Ad tertium dicendum, quod ſuperbia non eſt ſolum in iraſcibili, ſecundum quod eſt pars appetitus ſenſitivi, ſed prout communius iraſcibilis accipitur, ut dictum eſt (in cor. art.)

Ad quartum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. vii. a med. & cap. ix.) *amor præcedit omnes alias animi affectiones, & eſt cauſa earum*: & ideo poteſt poni pro qualibet aliarum affectionum. Et ſecundum hoc ſuperbia dicitur eſſe *amor propriæ excellentiæ*, inquantum ex amore cauſatur inordinata præſumptio alios ſuperandi; quod proprie pertinet ad ſuperbiam.

ARTICULUS IV. 787

Utrum convenienter a Gregorio aſſignentur quatuor ſuperbiæ ſpecies, ſcilicet æſtimare bonum a ſeipſo habere, ſibi datum deſuper credere pro ſuis accepiſſe meritis, iactare ſe habere quod non habet, & deſpectis ceteris ſingulariter videri appetere habere quod habet.

II. diſt. xxiv. *quæſt.* ii. *art.* 4. *& mal. quæſt.* viii. *art.* 4. *&* I. *Cor.* iv. *lect.* 2. *& II. Eth. lect.* 3.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter aſſignentur quatuor ſuperbiæ ſpecies, quas Gregorius aſſignat XXIII. Moral. (cap. iv.) dicens: *Quatuor quippe ſunt ſpecies, quibus omnis tumor arrogantium demonſtratur; cum bonum aut a ſemetipſis habere ſe æſtimant; aut ſi ſibi datum deſuper credunt, pro ſuis ſe hoc accepiſſe meritis putant: aut certe cum iactant ſe habere quod non habent; aut deſpectis ceteris, ſingulariter videri appetunt habere quod habent*. Superbia enim eſt vitium diſtinctum ab infidelitate, ſicut etiam humilitas eſt virtus diſtincta a fide. Sed quod aliquis æſtimet bonum ſe non habere a Deo, vel quod bonum gratiæ habeat ex meritis propriis, ad infidelitatem pertinet. Ergo non debet poni ſpecies ſuperbiæ.

2. Præterea. Idem non debet poni ſpecies diverſorum generum. Sed iactantia ponitur ſpecies mendacii, ut ſupra habitum eſt (quæſt. cx. art. 2. & quæſt. cxii.) Ergo non debet poni ſpecies ſuperbiæ.

3. Præterea. Quædam alia videntur ad ſuperbiam pertinere, quæ hic non connumerantur: dicit enim Hieronymus quod *nihil eſt tam ſuperbum, quam ingratum videri*: & Auguſtinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. xiv.) quod *excuſare ſe de peccato commiſſo ad ſuperbiam pertinet*. Præſumptio etiam, qua quis tendit ad aſſequendum aliquid quod ſupra ſe eſt, maxime ad ſuperbiam pertinere videtur. Non ergo ſufficienter prædicta diviſio comprehendit ſuperbiæ ſpecies.

4. Præterea. Inveniuntur aliæ diviſiones ſuperbiæ. Dividit enim Anſelmus (in Lib. de ſimilitudinib. cap. xxii. & ſeq.) exaltationem ſuperbiæ, dicens, quod *quædam eſt in voluntate, quædam in ſermone, quædam in operatione*. Bernardus

nardus etiam (tract. de grad. humilit. cap. x. & ſeq.) ponit duodecim gradus ſuperbiæ; qui ſunt *curioſitas*, *mentis levitas*, *inepta lætitia*, *iactantia*, *ſingularitas*, *arrogantia*, *præſumptio*, *defenſio peccatorum*, *ſimulata confeſſio*, *ribellio*, *libertas peccandi*, *conſuetudo*: quæ non videntur comprehendi ſub ſpeciebus a Gregorio aſſignatis. Ergo videtur quod inconvenienter aſſignentur.

In contrarium (*a*) ſufficit auctoritas Gregorii.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. 1. & 3. hu. quæſt.) ſuperbia importat immoderatum excellentiæ appetitum, qui ſcilicet non eſt ſecundum rationem rectam. Eſt autem conſiderandum, quod quælibet excellentia conſequitur aliquod bonum habitum. Quod quidem poteſt tripliciter conſiderari. Uno modo ſecundum ſe. Manifeſtum eſt enim quod quanto maius eſt bonum quod quis habet, tanto per hoc excellentiam maiorem conſequitur. Et ideo cum aliquis attribuit ſibi maius bonum quam habeat, conſequens eſt quod eius appetitus tendat in excellentiam propriam ultra modum ſibi convenientem: & ſic eſt tertia ſpecies ſuperbiæ, cum ſcilicet aliquis iactat ſe habere quod non habet.

Alio modo ex parte cauſæ, prout ſcilicet excellentius eſt quod aliquod bonum inſit alicui a ſeipſo quam quod inſit ei ab alio. Et ideo cum aliquis æſtimat bonum quod habet ab alio, ac ſi haberet a ſeipſo, fertur per conſequens appetitus eius in propriam excellentiam ſupra ſuum modum. Eſt autem dupliciter aliquis cauſa ſui boni, uno modo efficienter, alio modo meritorie: & ſecundum hoc ſumuntur duæ primæ ſuperbiæ ſpecies, ſcilicet cum quis a ſemetipſo habere æſtimat quod a Deo habet, vel cum propriis meritis ſibi datum deſuper credit.

Tertio modo ex parte modi habendi, prout excellentior aliquis redditur ex hoc quod bonum aliquod excellentius ceteris poſſidet: unde ex hoc etiam fertur inordinate appetitus in propriam excellentiam: & ſecundum hoc ſumitur quarta ſuperbiæ ſpecies, quæ eſt, cum aliquis, aliis deſpectis, ſingulariter vult videri.

Ad primum ergo dicendum, quod vera æſtimatio poteſt corrumpi dupliciter: uno modo in univerſali; & ſic in his quæ ad fidem pertinent, corrumpitur vera æſtimatio per infidelitatem: alio modo in aliquo particulari eligibili; & hoc non facit infidelitatem; ſicut ille qui fornicatur, æſtimat pro tempore illo bonum eſſe ſibi fornicari; nec tamen eſt infidelis, ſicut eſſet, ſi in univerſali diceret, fornicationem eſſe bonum. Et ita etiam eſt in propoſito: nam dicere in univerſali aliquod bonum eſſe quod non eſt a Deo, vel gratiam hominibus pro meritis dari, pertinet ad infidelitatem; ſed quod aliquis ex inordinato appetitu propriæ excellentiæ ita de bonis ſuis glorietur, ac ſi ea a ſe haberet, vel ex meritis propriis, pertinet ad ſuperbiam, & non ad infidelitatem, proprie loquendo.

Ad ſecundum dicendum, quod iactantia ponitur ſpecies mendacii quantum ad exteriorem actum, quo quis falſo ſibi attribuit quod non habet; ſed quantum ad interiorem cordis arrogantiam ponitur a Gregorio ſpecies ſuperbiæ.

Ad tertium dicendum, quod ingratus eſt qui ſibi attribuit quod ab alio habet: unde duæ primæ ſuperbiæ ſpecies ad ingratitudinem pertinent. Quod autem aliquis ſe excuſet de peccato quod habet, pertinet ad tertiam ſpeciem: quia per hoc aliquis attribuit ſibi bonum innocentiæ, quod non habet. Quod autem aliquis præſumptuoſe tendat in id quod ſupra ipſum eſt, præcipue videtur ad quartam ſpeciem pertinere, ſecundum quam aliquis vult aliis præferri.

Ad quartum dicendum, quod illa tria quæ ponit Anſelmus, accipiuntur ſecundum progreſſum peccati cuiuslibet; quod primo corde concipitur, ſecundo ore profertur, tertio opere perficitur. Illa autem duodecim quæ ponit Bernardus, ſumuntur per oppoſitum ad duodecim gradus humilitatis, de quibus ſupra habitum eſt (quæſt. præc. art. 6.) Nam primus gradus humilitatis eſt, *corde, & corpore ſemper humilitatem oſtendere, defixis in terram aſpectibus*: cui opponitur *curioſitas*, per quam aliquis curioſe ubique, & inordinate circumſpicit. Secundus gradus humilitatis eſt *ut pauca verba, & rationabilia loquatur aliquis non clamoſa voce*: contra quem opponitur *levitas mentis*, per quam ſcilicet homo ſuperbe ſe habet in verbo. Tertius gradus humilitatis eſt *ut non ſit facilis, & promptus in riſu*: cui opponitur *inepta lætitia*. Quartus gradus humilitatis eſt *taciturnitas uſque ad interrogationem*: cui op-

(*a*) *Al.* ſufficiat.

ponitur *iactantia*. Quintus gradus humilitatis eſt *tenere quod communis regula monaſterii habet*: cui opponitur *ſingularitas*, per quam ſcilicet aliquis ſanctior vult apparere. Sextus gradus humilitatis eſt *credere, & pronuntiare ſe omnibus viliorem*: cui opponitur *arrogantia*, per quam ſcilicet homo ſe aliis præfert. Septimus gradus humilitatis eſt *ad omnia inutilem, & indignum ſe confiteri, & credere*: cui opponitur *præſumptio*, per quam ſcilicet aliquis reputat ſe ſufficientem ad maiora. Octavus gradus humilitatis eſt *confeſſio peccatorum*: cui opponitur *defenſio eorumdem*. Nonus gradus humilitatis eſt *in duris, & aſperis patientiam amplecti*: cui opponitur *ſimulata confeſſio*, per quam ſcilicet aliquis non vult ſubire pœnam pro peccatis, quæ ſimulate confitetur. Decimus gradus humilitatis eſt *obedientia*: cui opponitur *rebellio*. Undecimus gradus humilitatis eſt *ut homo non delectetur facere propriam voluntatem*: cui opponitur *libertas*, per quam ſcilicet homo delectatur libere facere quod vult. Ultimus autem gradus humilitatis eſt *timor Dei*: cui opponitur *peccandi conſuetudo*, quæ implicat Dei contemptum. In his autem duodecim gradibus tanguntur non ſolum ſuperbiæ ſpecies, ſed etiam quædam antecedentia, & conſequentia, ſicut etiam ſupra de humilitate dictum eſt (quæſt. præc. art. 6.)

ARTICULUS V. 788

Utrum ſuperbia ſit peccatum mortale.

IV. diſt. XXXIII. *quæſt.* 1. *art.* 3. *quæſt.* 2. *ad* 3.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod ſuperbia non ſit peccatum mortale. Quia ſuper illud Pſal. VII. *Domine Deus meus, ſi feci iſtud*, dicit Gloſſa (ordin. Auguſtini:) „ ſcilicet univer„ ſale peccatum, quod eſt ſuperbia. " Si igitur ſuperbia eſſet peccatum mortale, omne peccatum eſſet mortale.

2. Præterea. Omne peccatum contrariatur caritati. Sed ſuperbia non videtur contrariari caritati neque quantum ad dilectionem Dei, neque quantum ad dilectionem proximi: quia excellentia, quam quis inordinate per ſuperbiam appetit, non ſemper contrariatur honori Dei, aut utilitati proximi. Ergo ſuperbia non eſt peccatum mortale.

3. Præterea. Omne peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed ſuperbia non contrariatur virtuti, ſed potius ex ea oritur: quia, ut Gregorius dicit XXXIV. Moral. (cap. XVIII. ante med.) *aliquando homo ex ſummis, cæleſtibuſque virtutibus intumeſcit*. Ergo ſuperbia non eſt peccatum mortale.

Sed contra eſt quod Gregorius in eodem Lib. (ibid. cir. fin.) dicit, quod *evidentiſſimum reproborum ſignum ſuperbia eſt*; *at contra humilitas electorum*. Sed homines non fiunt reprobi pro peccatis venialibus. Ergo ſuperbia non eſt peccatum veniale, ſed mortale.

Reſpondeo dicendum, quod ſuperbia humilitati opponitur. Humilitas autem proprie reſpicit ſubiectionem hominis ad Deum, ut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 1. ad 5.) Unde e contrario ſuperbia proprie reſpicit defectum huius ſubiectionis, ſecundum ſcilicet quod aliquis ſe extollit ſupra id quod eſt ſibi præfixum ſecundum divinam regulam, vel menſuram, contra id quod Apoſtolus dicit II. ad Cor. X. 13. *Nos autem non in immenſum gloriabimur, ſed ſecundum menſuram, qua menſus eſt nobis Deus*. Et ideo dicitur Eccli. X. 14. quod *initium ſuperbiæ hominis eſt apoſtatare a Deo*: quia ſcilicet in hoc radix ſuperbiæ conſideratur quod homo aliqualiter non ſubiicitur Deo, & regulæ ipſius.

Manifeſtum eſt autem quod hoc ipſum quod eſt non ſubiici Deo, habet rationem peccati mortalis, hoc enim eſt averti a Deo: unde conſequens eſt quod ſuperbia ſecundum genus ſuum ſit peccatum mortale.

Sicut tamen in aliis quæ ex ſuo genere ſunt peccata mortalia (puta fornicatione, & adulterio) ſunt aliqui motus qui ſunt peccata venialia propter eorum imperfectionem, quia ſcilicet præveniunt rationis iudicium, & ſunt præter eius conſenſum; ita etiam & circa ſuperbiam accidit quod aliqui motus ſuperbiæ ſunt peccata venialia, dum eis ratio non conſentit.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. 2. hu. quæſt.) ſuperbia non eſt univerſale peccatum per ſuam eſſentiam, ſed per quamdam redundantiam, inquantum ſcilicet ex ſuperbia omnia peccata oriri poſſunt. Unde non ſequitur quod omnia peccata ſint mortalia, ſed ſolum quando oriuntur ex ſuperbia completa, quam diximus eſſe peccatum mortale.

Ad

Ad ſecundum dicendum, quod ſuperbia ſemper quidem contrariatur dilectioni divinæ, inquantum ſcilicet ſuperbus non ſe ſubiicit divinæ regulæ, prout debet; & quandoque etiam contrariatur dilectioni proximi, inquantum ſcilicet aliquis inordinate ſe præfert proximo, aut ab eius ſubiectione ſe ſubtrahit: in quo etiam derogatur divinæ regulæ, ex qua ſunt hominum ordines inſtituti, prout ſcilicet unus eorum ſub alio eſſe debet.

Ad tertium dicendum, quod ſuperbia non oritur ex virtutibus ſicut ex cauſa per ſe, ſed ſicut ex cauſa per accidens, inquantum ſcilicet aliquis ex virtutibus occaſionem ſuperbiæ ſumit. Nihil autem prohibet quin unum contrariorum ſit alterius cauſa per accidens, ut dicitur in VIII. Phyſic. (tex. 8.) Unde etiam de ipſa humilitate aliqui ſuperbiunt.

ARTICULUS VI. 789

Utrum ſuperbia ſit graviſſimum peccatorum.

Inf. art. 7. *ad* 4. *&* *Pſal.* xviii. *fin.* & II. *Cor.* xii. *lect.* 3.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod ſuperbia non ſit graviſſimum peccatorum. Quanto enim aliquod peccatum difficilius cavetur, tanto videtur eſſe levius. Sed ſuperbia difficillime cavetur: quia, ſicut Auguſtinus dicit in Regula, (ſcilicet epiſt. ccxi. al. cix. ante med.) *cetera peccata in malis operibus exercentur, ut fiant; ſuperbia autem bonis operibus inſidiatur, ut pereant*. Ergo ſuperbia non eſt graviſſimum peccatorum.

2. Præterea. Maius malum maiori bono opponitur, ut Philoſophus dicit in VIII. Eth. (cap. x. cir. princ.) Sed humilitas, cui opponitur ſuperbia, non eſt maxima virtutum, ut ſupra habitum eſt (quæſt. præc. art. 5.) Ergo & vitia quæ opponuntur maioribus virtutibus, puta infidelitas, deſperatio, odium Dei, homicidium, & alia huiuſmodi, ſunt graviora peccata quam ſuperbia.

3. Præterea. Maius malum non punitur per minus malum. Sed interdum ſuperbia punitur per alia peccata, ut patet ad Rom. i. 28. ubi dicitur, quod Philoſophi per elationem cordis *traditi ſunt in reprobum ſenſum, ut faciant quæ non conveniunt*. Ergo ſuperbia non eſt graviſſimum peccatorum.

Sed contra eſt quod ſuper illud Pſal. cxviii. *Superbi inique agebant uſquequaque*, dicit Gloſſa (interl. implic. & Ambroſ. octonar. vii. in hunc. Pſ.) „ Maximum peccatum in homine eſt ſuperbia. “

Reſpondeo dicendum, quod in peccato duo attenduntur, ſcilicet converſio ad commutabile bonum, quæ materialiter ſe habet in peccato; & averſio a bono incommutabili, quæ eſt formalis, & completiva ratio peccati. Ex parte autem converſionis non habet ſuperbia quod ſit maximum peccatorum: quia celſitudo, quam ſuperbus inordinate appetit, ſecundum ſuam rationem non habet maximam repugnantiam ad bonum virtutis.

Sed ex parte averſionis ſuperbia habet maximam gravitatem: quia in aliis peccatis homo a Deo avertitur vel propter ignorantiam, vel propter infirmitatem, ſive propter deſiderium cuiuſcumque alterius boni; ſed ſuperbia habet averſionem a Deo ex hoc ipſo quod non vult Deo, & eius regulæ ſubiici. Unde Boetius dicit, quod *cum omnia vitia fugiant a Deo, ſola ſuperbia ſe Deo opponit*. Propter quod etiam ſpecialiter dicitur Iacobi iv. 6. quod *Deus ſuperbis reſiſtit*. Et ideo averti a Deo, & eius præceptis, quod eſt quaſi conſequens in aliis peccatis, per ſe ad ſuperbiam pertinet, cuius actus eſt Dei contemptus. Et quia id quod eſt per ſe, potius eſt eo quod eſt per aliud; conſequens eſt quod ſuperbia ſit graviſſimum peccatorum ſecundum ſuum genus, quia excedit in averſione, quæ formaliter complet peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquod peccatum difficile cavetur dupliciter. Uno modo propter vehementiam impugnationis; ſicut ira vehementer impugnat propter ſuum impetum; & adhuc difficilius eſt reſiſtere concupiſcentiæ propter eius connaturalitatem, ut dicitur in II. Ethic. (cap. ix. non procul a fine.) Et talis difficultas vitandi peccatum gravitatem peccati diminuit: quia quanto aliquis minoris tentationis impetu cadit, tanto gravius peccat, ut Auguſtinus dicit. Alio modo difficile eſt vitare aliquod peccatum propter eius latentiam: & hoc modo ſuperbiam difficile eſt vitare, quia etiam ex ipſis bonis occaſionem ſumit, ut dictum eſt (art. præc. ad 3.) Et ideo ſignanter Auguſtinus dicit, quod *bonis operibus inſidiatur*: & in Pſal. cxli. 4. dicitur: *In via hac, qua ambulabam, abſconderunt ſuperbi laqueum*

quemum mihi. Et ideo motus ſuperbiæ occulte ſubrepens non habet maximam gravitatem, antequam per iudicium rationis deprehendatur; ſed poſtquam deprehenſus fuerit per rationem, tunc facile evitatur tum ex conſideratione propriæ infirmitatis, ſecundum illud Eccli. x. 9. *Quid ſuperbis terra, & cinis?* tum etiam ex conſideratione magnitudinis divinæ, ſecundum illud Iob xv. 13. *Quid tumet contra Deum ſpiritus tuus?* tum etiam ex imperfectione bonorum de quibus ſuperbit homo, ſecundum illud Iſaiæ xl. 6. *Omnis caro fenum, & omnis gloria eius quaſi flos agri:* & infra cap. lxiv. 6. *Quaſi pannus menſtruatæ univerſæ iuſtitiæ noſtræ*.

Ad ſecundum dicendum, quod oppoſitio vitii ad virtutem attenditur ſecundum obiectum, quod conſideratur ex parte converſionis: & ſecundum hoc ſuperbia non habet quod ſit maximum peccatorum, ſicut nec humilitas quod ſit maxima virtutum. Sed ex parte averſionis eſt maximum, utpote aliis peccatis magnitudinem præſtans: nam per hoc ipſum infidelitatis peccatum gravius redditur, ſi ex ſuperbiæ contemptu procedat, quam ſi ex ignorantia, vel infirmitate proveniat. Et idem dicendum eſt de deſperatione, & aliis huiuſmodi.

Ad tertium dicendum, quod ſicut in ſyllogiſmis ducentibus ad impoſſibile quandoque aliquis convincitur per hoc quod ducitur ad inconveniens magis manifeſtum; ita etiam ad convincendum ſuperbiam hominum Deus aliquos punit, permittens eos ruere in peccata carnalia; quæ etſi ſint minora, tamen manifeſtiorem turpitudinem continent. Unde Iſidorus dicit in Libro II. de ſummo bono (cap. XXXVIII.) *omni vitio deteriorem eſſe ſuperbiam, ſeu propter hoc quod a ſummis perſonis, & primis aſſumitur, ſeu quod de opere iuſtitiæ & virtutis exoritur, minuſque culpæ eius ſentitur. Luxuria vero carnis ideo notabilis omnibus eſt, quoniam ſtatim per ſe turpis eſt; & tamen, diſpenſante Deo, ſuperbia minor eſt. Sed qui detinetur ſuperbia, & non ſentit, labitur in carnis luxuriam, ut per hanc humiliatus a confuſione exurgat*.

Ex quo etiam patet gravitas ipſius ſuperbiæ. Sicut enim medicus ſapiens in remedium maioris morbi patitur infirmum in leviorem morbum incidere; ita etiam peccatum ſuperbiæ gravius eſſe oſtenditur ex hoc ipſo quod pro eius remedio Deus permittit ruere homines in alia peccata.

ARTICULUS VII. 790

Utrum ſuperbia ſit primum omnium peccatorum.

II. Cor. XII. lect. 4.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod ſuperbia non ſit primum omnium peccatorum. Primum enim ſalvatur in omnibus conſequentibus. Sed non omnia peccata ſunt cum ſuperbia, nec oriuntur ex ſuperbia: dicit enim Auguſtinus in Lib. de natura, & gratia (cap. XXIX in med.) quod *multa perperam fiunt quæ non fiunt ſuperbe*. Ergo ſuperbia non eſt primum omnium peccatorum.

2. Præterea. Eccli. x. 14. dicitur, quod *initium ſuperbiæ eſt apoſtatare a Deo*. Ergo apoſtaſia a Deo eſt prius quam ſuperbia.

3. Præterea. Ordo peccatorum eſſe videtur ſecundum ordinem virtutum. Sed humilitas non eſt prima virtutum, ſed magis fides. Ergo ſuperbia non eſt primum peccatorum.

4. Præterea. II. ad Tim. III. 13. dicitur: *Mali homines, & ſeductores proficiunt in peius:* & ita videtur, quod principium malitiæ hominis non ſit a maximo peccatorum. Sed ſuperbia eſt maximum peccatorum, ut dictum eſt (art. præc.) Non eſt igitur primum peccatorum.

5. Præterea. Id quod eſt ſecundum apparentiam, & fictionem, eſt poſterius eo quod eſt ſecundum veritatem. Sed Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. VII. cir. med.) quod *ſuperbus eſt fictor fortitudinis, & audaciæ*. Ergo vitium audaciæ eſt prius vitio ſuperbiæ.

Sed contra eſt quod dicitur Eccli. x. 15. *Initium omnis peccati eſt ſuperbia*.

Reſpondeo dicendum, quod illud quod eſt per ſe, eſt primum in quolibet genere. Dictum eſt autem ſupra (art. præc.) quod averſio a Deo, quæ formaliter complet rationem peccati, pertinet ad ſuperbiam per ſe, ad alia autem peccata ex conſequenti: & inde eſt quod ſuperbia habet rationem primi peccati, & eſt etiam principium omnium peccatorum, ut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. lxxxiv. art. 2.) cum de cauſis peccati ageretur, ex parte averſionis, quæ eſt principalior in peccato.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod ſuperbia dicitur eſſe omnis peccati initium, non quia quodlibet peccatum ſingulariter ex ſuperbia oriatur, ſed quia quodlibet genus peccati natum eſt ex ſuperbia oriri.

Ad ſecundum dicendum, quod apoſtatare a Deo dicitur eſſe ſuperbiæ humanæ initium, non quaſi aliquod aliud peccatum a ſuperbia exiſtens, ſed quia eſt prima ſuperbiæ pars. Dictum eſt enim (art. 5. hu. quæſt.) quod ſuperbia principaliter reſpicit ſubiectionem divinam, quam contemnit; ex conſequenti autem contemnit ſubiici creaturæ propter Deum.

Ad tertium dicendum, quod non oportet eſſe eumdem ordinem virtutum, & vitiorum. Nam vitium eſt corruptivum virtutis. Id autem quod eſt primum in generatione, eſt poſtremum in corruptione. Et ideo ſicut fides eſt prima virtutum; ita infidelitas eſt ultimum peccatorum, ad quam homo quandoque per alia peccata perducitur. Unde ſuper illud Pſal. cxxxvi. *Exinanite, exinanite uſque ad fundamentum in ea*, dicit Gloſſa, quod „ coacervatione vi„ tiorum ſubrepit diffidentia:“ & Apoſtolus dicit I. ad Timoth. 1. 19. quod *quidam repellentes conſcientiam bonam circa fidem naufragaverunt*.

Ad quartum dicendum, quod ſuperbia dicitur eſſe graviſſimum peccatorum ex eo quod per ſe competit principio, ex quo attenditur gravitas in peccato. Et ideo ſuperbia cauſat gravitatem aliorum peccatorum. Contingit ergo ante ſuperbiam eſſe aliqua peccata (*a*) leviora, quæ etiam ex ignorantia, vel infirmitate committuntur. Sed inter graviora peccata primum eſt ſuperbia, ſicut cauſa, per quam alia peccata aggravantur. Et quia id quod eſt primum in cauſando peccata, eſt etiam ultimum in recedendo; ideo ſuper illud Pſal. xviii. *Emundabor a delicto maximo*, dicit Gloſſa (interl.) „ hoc eſt a delicto ſuperbiæ, quod „ eſt ultimum redeuntibus ad Deum, & „ primum recedentibus a Deo.“

Ad quintum dicendum, quod Philoſophus ponit ſuperbiam circa fictionem fortitudinis, non quia ſolum in hoc conſiſtat, ſed quia per hoc homo reputat magis ſe poſſe excellentiam apud homines conſequi, ſi audax, vel fortis videatur.

ARTICULUS VIII. 791

Utrum ſuperbia debeat poni vitium capitale.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quod ſuperbia debeat poni vitium capitale. Iſidorus enim (Lib. Comment. in Deut. cap. xvi.) & Caſſianus (Lib. V. de inſtitut. Cœnob. cap. 1. & Lib. XII.) enumerant ſuperbiam inter vitia capitalia.

2. Præterea. Superbia videtur eſſe idem inani gloriæ, quia utraque excellentiam quærit. Sed inanis gloria ponitur vitium capitale. Ergo etiam ſuperbia debet poni vitium capitale.

3. Præterea. Auguſtinus dicit in Libro de virginitate (cap. xxxi. cir. med.) quod *ſuperbia invidiam parit, nec umquam eſt ſine tali comite*. Sed invidia ponitur vitium capitale, ut ſupra dictum eſt (quæſt. xxxvi. art. 4.) Ergo multo magis ſuperbia.

Sed contra eſt quod Gregorius XXXI. Moralium (cap. xvii. a med.) non enumerat ſuperbiam inter vitia capitalia.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex ſupradictis patet (art. 2. hu. quæſt. & art. 5. ad 1.) ſuperbia dupliciter conſiderari poteſt: uno modo ſecundum ſe, prout ſcilicet eſt quoddam ſpeciale peccatum; alio modo, ſecundum quod habet quamdam univerſalem influentiam in omnia peccata. Capitalia autem vitia ponuntur eſſe quædam ſpecialia peccata, ex quibus multa genera peccatorum oriuntur. Et ideo quidam conſiderantes ſuperbiam, ſecundum quod eſt quoddam ſpeciale peccatum, connumeraverunt eam aliis vitiis capitalibus.

Gregorius vero conſiderans univerſalem eius influentiam, quam habet in omnia vitia, ut dictum eſt (art. 2. hu. quæſt.) non connumeravit eam aliis capitalibus vitiis, ſed poſuit eam reginam omnium vitiorum, & matrem: unde (*b*) dicit in XXXI. Moralium (loc. ſup. cit.) *Ipſa vitiorum regina ſuperbia, cum devictum plene cor ceperit, mox illud ſeptem principalibus vitiis, quaſi quibuſdam ſuis ducibus, devaſtandum tradit, ex quibus vitiorum multitudines oriuntur*.

Et per hoc patet reſponſio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſuperbia

(a) *Nicolaius* graviora. (b) *Al. hic repetitur* Gregorius.

bia non eſt idem inani gloriæ, ſed cauſa eius. Nam ſuperbia inordinate excellentiam appetit; ſed inanis gloria appetit excellentiæ manifeſtationem.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod invidia, quæ eſt vitium capitale, oritur ex ſuperbia, non ſequitur quod ſuperbia ſit vitium capitale, ſed quod ſit aliquid principalius capitalibus vitiis.

QUAESTIO CLXIII.

De peccato primi hominis, in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de peccato primi hominis, quod fuit per ſuperbiam: & primo de peccato eius; ſecundo de pœna peccati; tertio de tentatione, qua inductus eſt ad peccandum.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum primum peccatum hominis fuerit ſuperbia.

Secundo, quid primus homo peccando appetierit.

Tertio, utrum eius peccatum fuerit gravius omnibus aliis peccatis.

Quarto, quis plus peccaverit, utrum vir, vel mulier.

ARTICULUS I. 792

Utrum primi hominis peccatum fuerit ſuperbia.

Inf. art. 3. *&* 4. *cor. & III. P. quæſt.* 1. *art.* 3. *co. & II. diſt.* XXII. *quæſt.* 1. *art.* 1. *& mal. quæſt.* VII. *art.* 7. *ad* 12. 13. *&* 16. *& Rom.* V. *lect.* 5. *fin. & I. Tim.* II. *fin.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod ſuperbia non fuerit primi hominis peccatum. Dicit enim Apoſtolus ad Rom. v. 19. quod *per inobedientiam unius hominis peccatores conſtituti ſunt multi*. Sed primi hominis peccatum eſt ex quo omnes peccatores conſtituti ſunt originali peccato. Ergo inobedientia fuit primi hominis peccatum, & non ſuperbia.

2. Præterea. Ambroſius dicit ſuper Luc. (cap. IV. ſuper illud *Dixit autem illi diabolus*) quod eo ordine diabolus Chriſtum tentavit, quo primum hominem deiecit. Sed Chriſtus primo tentatus eſt de gula, ut patet Matth. IV. 3. cum ei dictum eſt: *Si filius Dei es, dic ut lapides iſti panes fiant*. Ergo primum peccatum primi homini non fuit ſuperbia, ſed gula.

3. Præterea. Homo, diabolo ſuggerente, peccavit. Sed diabolus tentans hominem ſcientiam repromiſit, ut patet Gen. III. Ergo prima inordinatio hominis fuit per appetitum ſcientiæ, quod pertinet ad curioſitatem. Ergo curioſitas fuit primum peccatum, & non ſuperbia.

4. Præterea. Super illud I. ad Tim. II. *Mulier ſeducta in prævaricatione fuit*, dicit Gloſſa (ordin. Auguſtini Lib. XI. ſup. Gen. ad lit. cap. ult. a med.) „Hanc ſeductionem appellavit proprie „Apoſtolus, per quam id quod ſuade„batur, cum falſum eſſet, verum eſſe „putatum eſt; ſcilicet quod Deus li„gnum illud ideo tangere prohibuerit, „quod ſciebat eos, ſi tetigiſſent, velut „deos futuros, tamquam eis Divinita„tem invideret, qui eos homines fece„rat." Sed hoc credere pertinet ad infidelitatem. Ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas, & non ſuperbia.

Sed contra eſt quod dicitur Eccli. x 15. *Initium omnis peccati ſuperbia*. Sed peccatum primi hominis eſt initium omnis peccati, ſecundum illud Rom. v. 12. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*. Ergo primum peccatum hominis fuit ſuperbia.

Reſpondeo dicendum, quod ad unum peccatum multi motus concurrere poſſunt: inter quos ille habet rationem primi peccati in quo primo inordinatio invenitur. Manifeſtum eſt autem quod primo invenitur inordinatio in motu interiori animæ quam in actu exteriori corporis: quia, ut Auguſtinus dicit in I. de civ. Dei (cap. XVIII. a med.) *non amittitur corporis ſanctitas, manente animæ ſanctitate*. Inter motus autem interiores prius movetur appetitus in finem quam in id quod quæritur propter finem: & ideo ibi fuit primum peccatum hominis, ubi potuit eſſe primus appetitus inordinati finis. Sic autem homo erat in ſtatu innocentiæ inſtitutus, ut nulla eſſet rebellio carnis ad ſpiritum. Unde non potuit eſſe prima inordinatio appetitus humani ex hoc quod appetierit aliquod ſenſibile bonum, in quod carnis concupiſcentia tendit præter ordinem rationis. Relinquitur igitur quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc quod aliquod bonum ſpirituale inordinate appetiit. Non autem inordinate appeti-

ti-

Digitized

tiviſſet, appetendo id ſecundum ſuam menſuram ex divina regula præſtitutam. Unde relinquitur quod primum peccatum hominis fuit in hoc quod appetiit quoddam ſpirituale bonum ſupra ſuam menſuram; quod pertinet ad ſuperbiam.

Unde manifeſtum eſt quod primum peccatum primi hominis fuit ſuperbia.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod homo non obedierit divino præcepto, non fuit propter ſe ab eo volitum: quia hoc non poſſet contingere, niſi præſuppoſita inordinatione voluntatis. Relinquitur ergo quod voluerit propter aliquid aliud. Primum autem quod inordinate voluit, fuit propria excellentia: & ideo inobedientia in eo cauſata fuit ex ſuperbia. Et hoc eſt quod Auguſtinus dicit ad Oroſium (in dialog. Qq. lxv. quæſt. iv. ante med.) quod *homo elatus ſuperbia, ſuaſioni ſerpentis obediens, præcepta Dei contempſit*.

Ad ſecundum dicendum, quod in peccato primorum parentum etiam gula locum habuit. Dicitur enim Gen. iii. 6. *Vidit mulier quod lignum eſſet bonum ad veſcendum, & pulchrum oculis, aſpectuque delectabile; & tulit de fructu eius, & comedit*. Non tamen ipſa bonitas, & pulchritudo cibi fuit primum motivum ad peccandum, ſed potius ſuaſio ſerpentis, qui dixit: *Aperientur oculi veſtri, & eritis ſicut dii*: quod appetendo ſuperbiam mulier incurrit. Et ideo peccatum gulæ derivatum eſt ex peccato ſuperbiæ.

Ad tertium dicendum, quod appetitus ſcientiæ cauſatus fuit in primis parentibus ex inordinato appetitu excellentiæ: unde & in verbis ſerpentis præmittitur: *Eritis ſicut dii*: & poſtea ſubditur: *Scientes bonum, & malum*.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit XI. ſuper Geneſim ad lit. (cap. xxx. a med.) *verbis ſerpentis mulier non crederet, a bona, atque utili re divinitus ſe fuiſſe prohibitos, niſi iam ineſſet menti amor ille propriæ poteſtatis, & quædam de ſe ſuperba præſumptio*. Quod non eſt ſic intelligendum, quaſi ſuperbia præceſſerit ſuaſionem ſerpentis, ſed quia ſtatim poſt ſuaſionem ſerpentis invaſit mentem eius elatio, ex qua conſecutum eſt ut crederet verum eſſe quod dæmon dicebat.

ARTICULUS II. 793

Utrum ſuperbia primi hominis fuerit in hoc quod appetierit divinam ſimilitudinem.

Iſ. xvii. *lect.* 2.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſuperbia primi hominis non fuerit in hoc quod appetierit divinam ſimilitudinem. Nullus enim peccat appetendo id quod ſibi competit ſecundum ſuam naturam. Sed ſimilitudo Dei competit homini ſecundum ſuam naturam: dicitur enim Geneſ. i. 26. *Faciamus hominem ad imaginem & ſimilitudinem noſtram*. Ergo non peccavit divinam ſimilitudinem appetendo.

2. Præterea. In hoc videtur primus homo divinam ſimilitudinem appetiiſſe, ut ſcientia boni, & mali potiretur: hoc enim ei a ſerpente ſuggerebatur: *Eritis ſicut dii, ſcientes bonum, & malum*. Sed appetitus ſcientiæ eſt homini naturalis, ſecundum illud Philoſophi in princip. Metaphyſ. *Omnes homines natura ſcire deſiderant*. Ergo non peccavit appetendo divinam ſimilitudinem.

3. Præterea. Nullus ſapiens eligit id quod eſt impoſſibile. Primus autem homo ſapientia præditus erat, ſecundum illud Eccli. xvii. 5. *Diſciplina intellectus replevit illos*. Cum ergo omne peccatum conſiſtat in appetitu deliberato, qui eſt electio, videtur quod primus homo non peccaverit appetendo aliquid impoſſibile. Sed impoſſibile eſt eſſe hominem ſimilem Deo, ſecundum illud Exod. xv. 11. *Quis ſimilis tui in fortibus, Domine?* Ergo primus homo non peccavit appetendo divinam ſimilitudinem.

Sed contra eſt quod ſuper illud Pſal. lxviii. *Quæ non rapui, tunc exolvebam*, dicit Auguſtinus (eſt in Gloſſa ordin.) „ Adam, & Eva rapere voluerunt Di„ vinitatem, & perdiderunt felicita„ tem. “

Reſpondeo dicendum, quod duplex eſt ſimilitudo. Una omnimodæ æquiparantiæ: & hanc ſimilitudinem ad Deum primi parentes non appetierunt: quia talis ſimilitudo ad Deum non cadit in apprehenſione, præcipue ſapientis.

Alia autem eſt ſimilitudo imitationis, qualis poſſibilis eſt creaturæ ad Deum, inquantum videlicet participat aliquid de ſimilitudine ipſius ſecundum ſuum modum.

dum. Dionyſius enim dicit in IX. cap. de divin. Nom. (a med. lect. 3.) *Eadem ſimilia ſunt Deo, & diſſimilia: illud quidem ſecundum contingentem imitationem; hoc autem, ſecundum quod cauſata minus habent a cauſa*. Quodlibet autem bonum in creatura exiſtens eſt quædam participata ſimilitudo primi boni. Et ideo ex hoc ipſo quod homo appetiit aliquod ſpirituale bonum ſupra ſuam menſuram, ut dictum eſt (art. præc.) conſequens eſt quod appetierit divinam ſimilitudinem inordinate.

Conſiderandum tamen eſt, quod appetitus eſt proprie rei non habitæ. Bonum autem ſpirituale, ſecundum quod creatura rationalis divinam participat ſimilitudinem, poteſt ſecundum tria attendi. Primo quidem ſecundum ipſum eſſe naturæ: & talis ſimilitudo ab ipſo creationis principio fuit impreſſa & homini, de quo dicitur Gen. I. 26. quod *Deus fecit hominem ad imaginem & ſimilitudinem ſuam*, & Angelo, de quo dicitur Ezech. XXVIII. 12. *Tu ſignaculum ſimilitudinis*. Secundo vero quantum ad cognitionem: & hanc etiam ſimilitudinem in ſui creatione Angelus accepit: unde in præmiſſis verbis cum dictum eſſet, *Tu ſignaculum ſimilitudinis*, ſtatim ſubditur, *Plenus ſapientia*. Sed primus homo in ſua creatione iſtam ſimilitudinem nondum actu adeptus erat, ſed ſolum in potentia. Tertio quantum ad poteſtatem operandi: & hanc ſimilitudinem nondum erant in actu aſſecuti neque Angelus, neque homo in ipſo creationis principio: quia utrique reſtabat aliquid agendum, quo ad beatitudinem pervenirent.

Et ideo cum uterque (ſcilicet diabolus, & primus homo) inordinate divinam ſimilitudinem appetierit, neuter eorum peccavit appetendo ſimilitudinem naturæ. Sed primus homo peccavit principaliter appetendo ſimilitudinem Dei quantum ad ſcientiam boni, & mali, ſicut ſerpens ei ſuggeſſit, ut ſcilicet per virtutem propriæ naturæ determinaret ſibi quid eſſet bonum, & quid malum ad agendum; vel etiam ut per ſeipſum præcognoſceret quid ſibi boni, vel mali eſſet futurum: & ſecundario peccavit appetendo ſimilitudinem Dei quantum ad propriam poteſtatem operandi, ut ſcilicet virtute propriæ naturæ operaretur ad beatitudinem conſequendam. Unde Auguſtinus dicit XI. ſuper Gen. ad lit. (cap. XXX. cir. med.) quod *menti mulieris inhæſit amor propriæ poteſtatis*. Sed diabolus peccavit appetendo ſimilitudinem Dei quantum ad poteſtatem. Unde Auguſtinus dicit in Libro de vera religione (cap. XIII. cir. med.) quod *magis voluit ſua potentia frui quam Dei*. Verumtamen quantum ad aliquid uterque Deo æquiparari appetiit, inquantum ſcilicet uterque ſibi inniti voluit, contempto divinæ regulæ ordine.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ſimilitudine naturæ, ex cuius appetitu homo non peccavit, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod appetere ſimilitudinem Dei abſolute quantum ad ſcientiam, non eſt peccatum; ſed appetere huiuſmodi ſimilitudinem inordinate, ideſt ſupra menſuram ſuam, peccatum eſt. Unde ſuper illud Pſ. lxx. *Deus, quis ſimilis erit tibi?* dicit Auguſtinus (eſt in Gloſſa ord.) „ Qui per ſe vult eſſe, ut „ Deus a nullo eſt, perverſe vult „ eſſe ſimilis Deo, ut diabolus, qui noluit eſſe ſub eo, & homo, qui ut ſervus noluit teneri præcepto.“

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de ſimilitudine æquiparantiæ.

ARTICULUS III. 794

Utrum peccatum primorum parentum fuerit ceteris gravius.

I. 2. *quæſt.* lxxxIII. *art.* 3. *cor.* & II. *diſt.* XXI. *quæſt.* II. *art.* 2. & *diſt.* XXXIII. *in expoſit. lit. ad* I. & 2.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod peccatum primorum parentum fuerit ceteris gravius. Dicit enim Auguſtinus XIV. de civit. Dei (cap. XV. non remote a princ.) *Magna fuit in peccando iniquitas, ubi tanta fuit non peccandi facilitas*. Sed primi parentes maximam habuerunt facilitatem ad non peccandum, quia nihil habebant intrinſecus quod eos ad peccandum impelleret. Ergo peccatum primorum parentum fuit ceteris gravius.

2. Præterea. Pœna proportionatur culpæ. Sed peccatum primorum parentum graviſſime eſt punitum, quia per ipſum *mors introivit in hunc mundum*, ut Apoſtolus dicit ad Rom. V. 12. Ergo peccatum illud fuit gravius ceteris peccatis.

3. Præterea. Primum in quolibet genere videtur eſſe maximum, ut dicitur in

in II. Metaphyſicæ (tex. IV.) Sed peccatum primorum parentum fuit primum inter alia peccata hominum. Ergo fuit maximum.

Sed contra eſt quod Origenes dicit (Lib. I. Periarch. cap. III. in fi.) *Non arbitror quod aliquis ex his qui in ſummo perfectoque conſtiterint gradu, ad ſubitum evacuetur, aut decidat; ſed paulatim, & per partes defluere eum neceſſe eſt.* Sed primi parentes in ſummo, perfectoque gradu conſiſtebant. Non ergo eorum primum peccatum fuit maximum omnium peccatorum.

Reſpondeo dicendum, quod duplex gravitas in peccato attendi poteſt: una quidem ex ipſa ſpecie peccati, ſicut dicimus, adulterium eſſe gravius peccatum ſimplici fornicatione; alia autem eſt gravitas peccati, quæ attenditur ſecundum aliquam circumſtantiam loci, vel perſonæ, aut temporis. Prima autem gravitas eſſentialior eſt peccato, & principalior: unde ſecundum eam magis peccatum dicitur grave quam ſecundum aliam. Dicendum eſt igitur, quod peccatum primi hominis non fuit gravius omnibus aliis peccatis humanis ſecundum ſpeciem peccati. Etſi enim ſuperbia ſecundum ſuum genus habeat quamdam excellentiam inter alia peccata; maior tamen eſt ſuperbia qua quis Deum negat, vel blaſphemat, quam ſuperbia qua quis inordinate divinam ſimilitudinem appetit; qualis fuit ſuperbia primorum parentum, ut dictum eſt (art. præc.)

Sed ſecundum conditionem perſonarum peccantium, peccatum illud habuit maximam gravitatem propter perfectionem ſtatus ipſorum. Et ideo dicendum eſt, quod illud peccatum fuit quidem ſecundum quid graviſſimum, non tamen ſimpliciter.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit de gravitate peccati ex circumſtantia peccantis.

Ad ſecundum dicendum, quod magnitudo pœnæ quæ conſecuta eſt ad illud primum peccatum, non correſpondet ei ſecundum quantitatem propriæ ſpeciei, ſed inquantum fuit primum: quia ex hoc interrupta eſt innocentia primi ſtatus, qua ſubtracta, deordinata eſt tota natura humana.

Ad tertium dicendum, quod in his quæ ſunt per ſe ordinata, oportet id quod eſt primum, eſſe maximum. Talis autem ordo non attenditur in peccatis; ſed unum per accidens ſequitur poſt aliud. Unde non ſequitur quod primum peccatum ſit maximum.

ARTICULUS IV. 795

Utrum peccatum Adæ fuerit gravius quam peccatum Evæ.

II. diſt. XXII. *quæſt.* 2. *art.* 3.

Ad quartum ſic proceditur. Videtur quod peccatum Adæ fuerit gravius quam peccatum Evæ. Dicitur enim I. ad Tim. II. 14. quod *Adam non eſt ſeductus, mulier autem eſt ſeducta in prævaricatione fuit*: & ſic videtur quod peccatum mulieris fuerit ex ignorantia, peccatum autem viri ex certa ſcientia. Sed huiuſmodi peccatum eſt gravius, ſecundum illud Luc. XII. 47. *Ille ſervus qui cognovit voluntatem domini ſui .... & non fecit ſecundum voluntatem eius, vapulabit multis; qui autem non cognovit, & fecit digna plagis, vapulabit paucis.* Ergo Adam gravius peccavit quam Eva.

2. Præterea. Auguſtinus dicit in Libro de decem chordis (cap. III. a med.) *Si caput eſt vir, melius debet vivere, & præcedere in omnibus bonis factis, maxime uxorem ſuam, ut illa imitetur virum.* Sed ille qui melius debet facere, ſi peccet, gravius peccat. Ergo Adam gravius peccavit quam Eva.

3. Præterea. Peccatum in Spiritum ſanctum videtur eſſe graviſſimum. Sed Adam in Spiritum ſanctum videtur peccaſſe, quia peccavit cogitans de divina miſericordia; quod pertinet ad peccatum præſumptionis. Ergo videtur quod Adam gravius peccavit quam Eva.

Sed contra eſt quod pœna reſpondet culpæ. Sed mulier eſt gravius punita quam vir, ut patet Gen. III. Ergo gravius peccavit quam vir.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc.) gravitas peccati principalius attenditur ſecundum peccati ſpeciem quam ſecundum peccati circumſtantiam. Dicendum eſt ergo, quod ſi conſideremus conditionem perſonæ utriuſque, ſcilicet mulieris, & viri, peccatum viri eſt gravius, quia erat perfectior muliere.

Sed quantum ad ipſum genus peccati utriuſque peccatum æqualiter dicitur, quia utriuſque peccatum fuit ſuperbia. Unde Auguſtinus dicit XI. ſuper Gen. ad lit. (cap. XXXV. a med.) quod *mulier excuſa-*

Digitized by Google

cuſavit peccatum ſuum impari ſexu, ſed pari faſtu.

Sed quantum ad ſpeciem ſuperbiæ gravius peccavit mulier, triplici ratione. Primo quidem quia maior elatio fuit mulieris quam viri: mulier enim credidit verum eſſe quod ſerpens ſuaſit, ſcilicet quod Deus prohibuerit ligni eſum, ne ad eius ſimilitudinem pervenirent: & ita dum per eſum ligni vetiti Dei ſimilitudinem conſequi voluit, ſuperbia eius ad hoc ſe erexit quod contra Dei voluntatem aliquid voluit obtinere. Sed vir non credidit hoc eſſe verum: unde non voluit conſequi divinam ſimilitudinem contra Dei voluntatem; ſed in hoc ſuperbivit, quod voluit eam conſequi per ſeipſum. Secundo quia mulier non ſolum ipſa peccavit, ſed etiam viro peccatum ſuggeſſit: unde peccavit & in Deum, & in proximum. Tertio in hoc quod peccatum viri diminutum eſt ex hoc quod in *peccatum conſenſit amicabili quadam benevolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus, ne homo ex amico fiat inimicus; quod eum facere non debuiſſe divinæ ſententiæ iuſtus exitus indicavit*, ut Auguſtinus dicit XI. ſuper Gen. ad lit. (cap. ult. a med.) Et ſic patet quod peccatum mulieris fuit gravius quam peccatum viri.

Ad primum ergo dicendum, quod illa ſeductio mulieris ex præcedenti elatione ſubſecuta eſt. Et ideo talis ignorantia non excuſat, ſed aggravat peccatum, inquantum ſcilicet ignorando in maiorem elationem erecta eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit ex circumſtantia conditionis perſonæ, ex qua peccatum viri fuit gravius ſecundum quid.

Ad tertium dicendum, quod vir non cogitavit de divina miſericordia uſque ad contemptum divinæ iuſtitiæ, quod facit peccatum in Spiritum ſanctum; ſed quia, ut Auguſtinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. XI. cir. fi.) *inexpertus divinæ ſeveritatis credidit illud peccatum eſſe veniale*, ideſt de facili remiſſibile.

QUAESTIO CLXIV.

De pœnis peccati primi hominis,

in duos articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de pœna primi peccati: & circa hoc quæruntur duo.

Primo de morte, quæ eſt pœna communis.

Secundo de aliis particularibus pœnis, quæ in Geneſi aſſignantur.

ARTICULUS I. 796

Utrum mors ſit pœna peccati primorum parentum.

1. 2. *quæſt.* lxxxv. *art.* 5. & II. *diſt.* xxx. *quæſt.* I. *art.* I. & III. *diſt.* xvi. *quæſt.* I. *art.* I. & IV. *prol. princ.* & *diſt.* IV. *quæſt.* I. *art.* I. *quæſt.* 3. & IV. *con. cap.* li. & *mal. quæſt.* xv. *art.* 4. & *opuſc.* III. *cap.* cxcvii. cxcviii. ccxli. & ccxlii. & *Rom.* v. *lect.* 3. & *Hebr.* IX. *fin.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod mors non ſit pœna peccati primorum parentum. Id enim quod eſt homini naturale, non poteſt dici pœna peccati, quia peccatum non perficit naturam, ſed vitiat. Mors autem eſt homini naturalis; quod patet ex hoc quod corpus eius ex contrariis componitur, & ex hoc etiam quod mortale ponitur in definitione hominis. Ergo mors non eſt pœna peccati primorum parentum.

2. Præterea. Mors, & alii corporales defectus ſimiliter inveniuntur in homine, ſicut & in aliis animalibus, ſecundum illud Eccle. III. 19. *Unus interitus eſt hominis, & iumentorum, & æqua utriuſque conditio.* Sed in animalibus brutis mors non eſt pœna peccati. Ergo etiam neque in hominibus.

3. Præterea. Peccatum primorum parentum fuit ſpecialium perſonarum. Sed mors conſequitur totam humanam naturam. Ergo non videtur eſſe pœna peccati primorum parentum.

4. Præterea. Omnes æqualiter derivantur a primis parentibus. Si igitur mors eſſet pœna peccati primorum parentum, ſequeretur quod omnes homines æqualiter mortem paterentur: quod patet eſſe falſum, quia quidam citius aliis, & gravius moriuntur. Ergo mors non eſt pœna primi peccati.

5. Præterea. Malum pœnæ eſt a Deo, ut ſupra habitum eſt (I. P. quæſt. xlix. art. 2.) Sed mors non videtur eſſe a Deo: dicitur enim Sap. I. 13. quod *Deus mortem non fecit*. Ergo mors non eſt pœna primi peccati.

6. Præterea. Pœnæ non videntur eſſe meritoriæ: nam meritum continetur ſub bono, pœna autem ſub malo. Sed mors

quan-

quandoque eſt meritoria, ſicut patet de morte Martyrum. Ergo videtur quod mors non ſit pœna.

7. Præterea. Pœna videtur eſſe afflictiva. Sed mors non poteſt eſſe afflictiva, ut videtur: quia quando mors eſt, eam homo non ſentit; quando autem non eſt, ſentiri non poteſt. Ergo mors non eſt pœna peccati.

8. Præterea. Si mors eſſet pœna peccati, ſtatim fuiſſet ad peccatum conſecuta. Sed hoc non eſt verum: nam primi parentes poſt peccatum diu vixerunt, ut patet Gen. IV. Ergo mors non videtur eſſe pœna peccati.

Sed contra eſt quod Apoſtolus dicit ad Rom. v. 12. *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, & per peccatum mors.*

Reſpondeo dicendum, quod ſi aliquis propter culpam ſuam privetur aliquo beneficio ſibi dato, carentia illius beneficii eſt pœna culpæ illius. Sicut autem in primo dictum eſt (quæſt. xcv. art. I. & quæſt. xcvII. art. I.) homini in ſua prima inſtitutione hoc beneficium fuit collatum divinitus, ut quamdiu mens eius eſſet Deo ſubiecta, inferiores vires animæ ſubiicerentur rationali menti, & corpus animæ ſubiiceretur. Sed quia mens hominis per peccatum a divina ſubiectione receſſit, conſecutum eſt ut nec inferiores vires totaliter ſubiicerentur rationi: unde tanta conſecuta eſt rebellio carnalis appetitus ad rationem, ut nec etiam corpus totaliter ſubiiceretur animæ: unde conſequitur mors, & alii corporales defectus. Vita enim, & incolumitas corporis conſiſtit in hoc quod ſubiiciatur animæ, ſicut perfectibile ſuæ perfectioni. Unde per oppoſitum mors, & ægritudo, & quilibet corporalis defectus pertinet ad defectum ſubiectionis corporis ad animam.

Unde patet quod ſicut rebellio carnalis appetitus ad ſpiritum eſt pœna peccati primorum parentum; ita etiam & mors, & omnes corporales defectus.

Ad primum ergo dicendum, quod naturale dicitur quod ex principiis naturæ cauſatur. Naturæ autem per ſe principia ſunt forma, & materia. Forma autem hominis eſt anima rationalis, quæ eſt de ſe immortalis; & ideo mors non eſt naturalis homini ex parte ſuæ formæ. Materia autem hominis eſt corpus tale quod eſt ex contrariis compoſitum, ad quod ſequitur ex neceſſitate corruptibilitas: & quantum ad hoc mors eſt homini naturalis. Hæc autem conditio in natura humani corporis eſt conſequens ex neceſſitate materiæ: quia oportebat corpus humanum eſſe organum tactus, & per conſequens medium inter tangibilia; & hoc non poterat eſſe, niſi eſſet ex contrariis compoſitum, ut patet per Philoſophum in II. de Anima (tex. III. & ſeq.) Non autem eſt conditio ſecundum quam materia adaptetur formæ: quia ſi eſſet poſſibile, cum forma ſit incorruptibilis, potius oporteret materiam incorruptibilem eſſe; ſicut quod ſerra ſit ferrea, competit formæ, & actioni eius, ut per duritiem ſit apta ad ſecandum; ſed quod ſit potens rubiginem contrahere, conſequitur ex neceſſitate talis materiæ, & non ſecundum electionem agentis: nam ſi artifex poſſet, faceret ex ferro ſerram quæ rubiginem contrahere non poſſet. Deus autem, qui eſt conditor hominis, omnipotens eſt: unde ademit ſuo beneficio ab homine primitus inſtituto neceſſitatem moriendi ex tali materia conſequentem: quod tamen beneficium ſubtractum eſt per peccatum primorum parentum. Et ſic mors & eſt naturalis propter conditionem materiæ, & eſt pœnalis propter amiſſionem divini beneficii præſervantis a morte.

Ad ſecundum dicendum, quod ſimilitudo illa hominis ad alia animalia attenditur quantum ad conditionem materiæ, ideſt quantum ad corpus ex contrariis compoſitum, non autem quantum ad formam: nam anima hominis eſt immortalis, brutorum vero animalium animæ ſunt mortales.

Ad tertium dicendum, quod primi parentes fuerunt a Deo inſtituti non ſolum ſicut quædam perſonæ ſingulares, ſed ſicut quædam principia totius humanæ naturæ ab eis ad poſteros derivandæ ſimul cum beneficio divino præſervante a morte. Et ideo per eorum peccatum tota humana natura in poſteris tali beneficio deſtituta mortem incurrit.

Ad quartum dicendum, quod aliquis defectus ex peccato conſequitur dupliciter. Uno modo per modum pœnæ taxatæ a iudice: & talis defectus æqualis debet eſſe in his ad quos æqualiter pertinet peccatum. Alius autem defectus eſt qui ex huiuſmodi pœna per accidens conſequitur, ſicut quod aliquis pro culpa ſua excæcatus cadat in via: & talis defectus culpæ non proportionatur, nec ab homine iudice penſatur, qui non poteſt fortuitos eventus præcognoſcere.

re. Sic ergo pœna taxata pro primo peccato proportionaliter ei reſpondens fuit ſubtractio divini beneficii, quo rectitudo, & integritas humanæ naturæ conſervabatur. Defectus autem conſequentes ſubtractionem huiuſmodi beneficii ſunt mors, & aliæ pœnalitates præſentis vitæ. Et ideo non oportet huiuſmodi pœnas æquales eſſe in his ad quos æqualiter pertinet primum peccatum. Verum quia Deus præſcius eſt omnium futurorum eventuum, ex diſpoſitione divinæ præſcientiæ, & providentiæ huiuſmodi pœnalitates diverſimode in diverſis inveniuntur: non quidem propter aliqua merita, vel demerita præcedentia hanc vitam, ut Origenes poſuit (Lib. II. Periarch. cap. IX. a med.) hoc enim eſt contra id quod dicitur Rom. IX. II. *Cum nondum aliquid boni, aut mali egiſſent*: & etiam eſt contra hoc quod in primo oſtenſum eſt (quæſt. XLVII. art. 2. & quæſt. LXXV. art. 7. & quæſt. XC. art. 4.) quod anima non eſt creata ante corpus: ſed vel in pœnam paternorum peccatorum, inquantum filius eſt quædam res patris, unde frequenter parentes puniuntur in prole; vel etiam propter remedium ſalutis eius qui huiuſmodi pœnalitatibus ſubditur, ut ſcilicet per hoc a peccatis arceatur, aut etiam de virtutibus non ſuperbiat, & per patientiam coronetur.

Ad quintum dicendum, quod mors dupliciter poteſt conſiderari. Uno modo ſecundum quod eſt quoddam malum humanæ naturæ: & ſic non eſt ex Deo, ſed eſt defectus quidam incidens ex culpa humana. Alio modo poteſt conſiderari, ſecundum quod habet quamdam rationem boni, prout ſcilicet eſt quædam iuſta pœna: & ſic eſt a Deo. Unde Auguſtinus dicit in Lib. I. Retractat. (cap. XXI. cir. med. & cap. XXVI. parum a princ.) quod Deus non eſt auctor mortis, niſi inquantum eſt (*a*) mors pœna.

Ad ſextum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit XIII. de civit. Dei (cap. V. ad fi.) *quemadmodum iniuſti male utuntur non tantum malis, verum etiam bonis; ita iuſti bene utuntur non tantum bonis, ſed etiam malis. Hinc fit ut & mali male lege utantur, quamvis lex ſit bonum, & boni bene moriantur, quamvis ſit mors malum*. Inquantum igitur ſancti bene morte utuntur, fit eis mors meritoria.

Ad ſeptimum dicendum, quod mors dupliciter accipi poteſt. Uno modo pro ipſa privatione vitæ: & ſic mors ſentiri non poteſt, cum ſit privatio ſenſus, & vitæ; & ſic non eſt pœna ſenſus, ſed pœna damni. Alio modo ſecundum quod nominat ipſam corruptionem, quæ terminatur ad privationem prædictam. De corruptione autem, ſicut & de generatione dupliciter loqui poſſumus. Uno modo, ſecundum quod eſt terminus alterationis: & ſic in ipſo inſtanti in quo primo privatur vita, dicitur ineſſe mors: & ſecundum hoc etiam mors non eſt pœna ſenſus. Alio modo corruptio poteſt accipi cum alteratione præcedente, prout dicitur aliquis mori, dum movetur in mortem; ſicut dicitur aliquid generari, dum movetur in generatum eſſe: & ſic mors poteſt eſſe afflictiva.

Ad octavum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit XI. ſuper Gen. ad lit. (cap. XXXII.) *Hæc mors ea die accidit qua factum eſt quod Deus vetuit: quia ex tunc morbidam qualitatem, & mortiferam primi parentes in corpore mortali contraxerunt*. Vel, ſicut dicit Lib. I. de peccatorum meritis, & remiſſione (cap. XVI. cir. med.) *quamvis annos multos primi parentes poſtea vixerint, illo tamen die mori cœperunt quo mortis legem, qua in ſenium veteraſcerent, acceperunt*.

ARTICULUS II. 797

Utrum convenienter particulares pœnæ primorum parentum determinentur in Scriptura.

II. diſt. XXIX. quæſt. I. art. 5.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter particulares pœnæ primorum parentum determinentur in Scriptura. Non enim debet aſſignari ut pœna peccati id quod etiam ſine peccato eſſet. Sed dolor in pariendo eſſet, ut videtur, etiam ſine peccato: hoc enim requirit diſpoſitio feminei ſexus, ut proles naſci non poſſit ſine dolore parientis: ſimiliter etiam ſubiectio mulieris ad virum conſequitur ad perfectionem virilis ſexus, & imperfectionem muliebris: germinatio etiam ſpinarum, & tribulorum ad naturam terræ pertinet, quæ fuiſſet etiam ſine peccato. Non ergo huiuſmodi ſunt convenientes pœnæ primi peccati.

2. Præterea. Id quod pertinet ad dignitatem alicuius, non videtur ad pœnam

(*a*) *Nicolaius omittit* mors.

nam eius pertinere. Sed multiplicatio conceptus pertinet ad dignitatem mulieris. Ergo non debet poni quaſi mulieris pœna.

3. Præterea. Pœna peccati primorum parentum ad omnes derivatur, ſicut de morte dictum eſt (art. præc.) Sed non omnium mulierum multiplicantur conceptus, nec omnes viri in ſudore vultus ſui pane veſcuntur. Non ergo iſtæ ſunt convenientes pœnæ primi peccati.

4. Præterea. Locus paradiſi propter hominem factus erat. Sed nihil debet eſſe fruſtra in rerum ordine. Ergo videtur quod non fuerit conveniens hominis pœna quod a paradiſo excluderetur.

5. Præterea. Locus ille paradiſi terreſtris de ſe dicitur eſſe inacceſſibilis. Fruſtra ergo appoſita ſunt alia impedimenta, ne homo illuc reverteretur, ſcilicet Cherubin, & gladius flammeus, atque verſatilis.

6. Præterea. Homo poſt peccatum ſtatim neceſſitati mortis fuit addictus; & ita beneficio ligni vitæ non poterat ad immortalitatem reparari. Fruſtra ergo ei eſus ligni vitæ interdicitur, cum dicitur Gen. III. 22. (a) *Videte ne forte ſumat de ligno vitæ, & vivat in æternum.*

7. Præterea. Inſultare miſero, videtur miſericordiæ, & clementiæ repugnare, quæ maxime in Scriptura Deo attribuitur, ſecundum illud Pſal. CXLIV. 9. *Miſerationes eius ſuper omnia opera eius.* Ergo inconvenienter ponitur, Deum inſultaſſe primis parentibus per peccatum iam in miſeriam deductis, ubi dicitur (Gen. III. 22.) *Ecce Adam quaſi unus ex nobis factus eſt ſciens bonum, & malum.*

8. Præterea. Veſtitus ad neceſſitatem hominis pertinet, ſicut & cibus, ſecundum illud I. ad Timoth. ult. 8. *Habentes alimenta, & quibus tegamur, his contenti ſimus.* Ergo ſicut cibus primis parentibus fuit attributus ante peccatum, ita etiam & veſtitus attribui debuit. Inconvenienter ergo poſt peccatum dicitur eis Deus tunicas pelliceas feciſſe.

9. Præterea. Pœna quæ alicui peccato adhibetur, debet plus habere in malo quam emolumentum quod quis ex peccato conſequitur; alioquin per pœnam non deterreretur quis a peccato. Sed primi parentes ex peccato conſecuti ſunt quod eorum oculi aperirentur, ut dicitur Gen. III. Hoc autem præponderat in bono omnibus malis pœnalibus, quæ ponuntur ex peccato conſecuta. Inconvenienter ergo deſcribuntur pœnæ peccatum primorum parentum conſequentes.

In contrarium eſt quod huiuſmodi pœnæ ſunt divinitus taxatæ a Deo, qui omnia facit *in numero, pondere, & menſura*, ut dicitur Sap. XI.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc.) primi parentes propter ſuum peccatum privati ſunt beneficio divino, quo humanæ naturæ integritas in eis conſervabatur, per cuius ſubtractionem humana natura in defectus pœnales incidit. Et ideo dupliciter puniti fuerunt. Primo quidem quantum ad hoc quod ſubtractum fuit eis id quod integritatis ſtatui competebat, ſcilicet locus terreſtris paradiſi: quod ſignificatur Gen. III. 23. cum dicitur: *Et emiſit eum Deus de paradiſo voluptatis.* Et quia ad illum ſtatum primæ innocentiæ per ſeipſum redire non poterat, convenienter appoſita ſunt impedimenta, ne rediret ad ea quæ primo ſtatui competebant, ſcilicet a cibo, ne ſumeret de ligno vitæ, & a loco, collocavit enim Deus ante paradiſum Cherubin, & flammeum gladium.

Secundo autem puniti fuerunt quantum ad hoc quod attributa ſunt eis ea quæ naturæ conveniunt tali beneficio deſtitutæ: & hoc quidem quantum ad corpus, & quantum ad animam. Quantum quidem ad corpus, ad quod pertinet differentia ſexus, alia pœna attributa eſt mulieri, alia viro. Mulieri quidem attributa eſt pœna ſecundum duo, propter quæ viro coniungitur; quæ ſunt generatio prolis, & communicatio operum pertinentium ad domeſticam converſationem. Quantum autem ad generationem prolis punita fuit dupliciter. Primo quidem quantum ad tædia, quæ ſuſtinet portando prolem conceptam: & hoc ſignificatur cum dicitur (Gen. III. 16.) *Multiplicabo ærumnas tuas, & conceptus tuos*: & quantum ad dolorem quem patitur in pariendo: & quantum ad hoc dicitur: *In dolore paries.* Quantum vero ad domeſticam converſationem punitur ſecundum hoc quod ſubiicitur dominationi viri per hoc quod dicitur: *Sub viri poteſtate eris.* Sicut autem ad mulierem pertinet ut ſubdatur viro in his quæ ad domeſticam converſationem pertinent; ita ad virum perti-

net

(a) *In Vulgata deeſt* Videte.

net quod neceſſaria vitæ procuret. Et circa hoc punitur tripliciter. Primo quidem per terræ ſterilitatem, cum dicitur: *Maledicta terra in opere tuo*. Secundo per laboris anxietatem, ſine qua fructus terræ non percipit: unde dicitur: *In labore comedes ex ea cunctis diebus vitæ tuæ*. Tertio quantum ad impedimenta quæ proveniunt terram colentibus: unde dicitur: *Spinas, & tribulos germinabit tibi*.

Similiter etiam ex parte animæ triplex eorum pœna deſcribitur. Primo quidem quantum ad confuſionem, quam paſſi ſunt de rebellione carnis ad ſpiritum: unde dicitur: *Aperti ſunt oculi amborum, & cognoverunt ſe eſſe nudos*. Secundo quantum ad increpationem propriæ culpæ, per hoc quod dicitur: *Ecce Adam factus eſt quaſi unus ex nobis*. Tertio quantum ad commemorationem futuræ mortis, ſecundum quod ei dictum eſt: *Pulvis es, & in pulverem reverteris*. Ad quod etiam pertinet quod Deus fecit eis tunicas pelliceas in ſignum mortalitatis eorum.

Ad primum ergo dicendum, quod in ſtatu innocentiæ fuiſſet partus abſque dolore: dicit enim Auguſtinus in XIV. de civit. Dei. (cap. XXVI. cir. med.) *Sicut ad pariendum non doloris gemitus, ſed maturitatis impulſus feminea viſcera relaxaret; ita ad fetandum, & concipiendum non libidinis appetitus, ſed voluntarius uſus naturam utramque coniungeret*. Subiectio autem mulieris ad virum intelligenda eſt in pœnam mulieris eſſe inducta, non quantum ad regimen (quia etiam ante peccatum vir caput mulieris fuiſſet, & eius gubernator extitiſſet) ſed prout mulier contra propriam voluntatem nunc neceſſe habet viri voluntati parere. Spinas autem, & tribulos terra germinaſſet, ſi homo non peccaſſet, in cibum animalium, non autem in hominis pœnam: quia ſcilicet propter eorum exortum nullus labor, aut punitio homini operanti in terra accideret, ut Auguſtinus dicit III. ſuper Gen. ad lit. (cap. XVIII.) Quamvis Alcuinus dicat, quod ante peccatum terra omnino ſpinas, & tribulos non germinaſſet. Sed primum eſt melius.

Ad ſecundum dicendum, quod multitudo conceptuum inducitur in pœnam mulieris, non propter ipſam procreationem prolis, quæ etiam ante peccatum fuiſſet, ſed propter multitudinem afflictionum, quas mulier patitur ex hoc quod portat fetum conceptum. Unde ſignanter coniungitur: *Multiplicabo ærumnas tuas, & conceptus tuos*.

Ad tertium dicendum, quod illæ pœnæ aliqualiter ad omnes pertinent. Quæcumque enim mulier concipit, neceſſe eſt quod ærumnas patiatur, & cum dolore pariat; præter B. Virginem, quæ ſine corruptione concepit, & ſine dolore peperit: quia eius conceptio non fuit ſecundum legem naturæ a primis parentibus derivata. Si autem aliqua non concipit, neque parit, patitur ſterilitatis defectum, qui præponderat pœnis prædictis. Similiter etiam oportet ut quicumque terram operatur, in ſudore vultus comedat panem: & ipſi qui per ſe agriculturam non exercent, in aliis laboribus occupantur: *homo* enim *naſcitur ad laborem*, ut dicitur Iob v. 7. (*a*) & ſic panem ab aliis in ſudore vultus elaboratum manducant.

Ad quartum dicendum, quod locus ille paradiſi terreſtris, quamvis non ſerviat homini ad uſum, ſervit tamen ei ad documentum; dum cognoſcit, propter peccatum ſe tali loco fuiſſe privatum; & dum per ea quæ corporaliter in illo paradiſo ſunt, inſtruitur de his quæ pertinent ad paradiſum cæleſtem, quo aditus homini præparatur per Chriſtum.

Ad quintum dicendum, quod, ſalvis ſpiritualis ſenſus myſteriis, ille locus præcipue videtur eſſe inacceſſibilis propter vehementiam æſtus in locis intermediis ex propinquitate Solis: & hoc ſignificatur per flammeum gladium, qui verſatilis dicitur propter proprietatem motus circularis huiuſmodi æſtum cauſantis. Et quia motus corporalis creaturæ diſponitur miniſterio Angelorum, ut patet per Auguſtinum III. de Trinit. (cap. IV. ante med.) convenienter etiam ſimul cum gladio verſatili Cherubin adiungitur ad cuſtodiendam viam ligni vitæ. Unde Auguſtinus dicit in XI. ſuper Gen. ad lit. (cap. XL. in fin.) *Hoc per cæleſtes utique poteſtates etiam in paradiſo viſibili factum eſſe credendum eſt, ut per angelicum miniſterium eſſet illic quædam ignea cuſtodia*.

Ad ſextum dicendum, quod homo ſi poſt peccatum de ligno vitæ comediſſet, non propter hoc immortalitatem recuperaſſet, ſed beneficio illius cibi potuiſſet vitam magis prolongare. Unde quod dici-

(a) *Ita mſſ. & editi paſſim. Nicolaius* qui ab aliis in ſudore vultus elaboratur, *Theologis videtur legendum* & ſic panem cum aliis in ſudore vultus manducant.

dicitur, *Et vivat in æternum*, ſumitur ibi æternum pro diuturno. Hoc autem non expediebat homini ut in miſeria huius vitæ diutius permaneret.

Ad ſeptimum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit XI. ſuper Gen. ad lit. (cap. xxxix. a med.) *verba hæc Dei non tam ſunt primis parentibus inſultantis, quam ceteros, ne ita ſuperbiant, deterrentis, propter quos iſta conſcripta ſunt* : quia ſcilicet *non ſolum Adam non fuit factus, qualis fieri voluit, ſed nec illud ad quod factus fuerat, conſervavit*.

Ad octavum dicendum, quod veſtitus neceſſarius eſt homini ſecundum ſtatum præſentis miſeriæ propter duo. Primo quidem propter defectum ab exterioribus nocumentis, puta intemperati caloris, & frigoris; ſecundo ad tegumentum ignominiæ, ne turpitudo membrorum appareat, in quibus præcipue manifeſtatur rebellio carnis ad ſpiritum. Hæc autem duo in primo ſtatu non erant: quia in ſtatu illo corpus hominis non poterat per aliquod extrinſecum lædi, ut in primo dictum eſt (quæſt. xcvii. art. 2.) Nec etiam erat in ſtatu illo aliqua turpitudo in corpore hominis, quæ ad confuſionem induceret. Unde dicitur Gen. II. 25. *Erat autem uterque nudus, Adam ſcilicet, & uxor eius, & non erubeſcebant*. Alia autem ratio de cibo eſt, qui eſt neceſſarius ad fomentum caloris naturalis, & ad corporis augmentum.

Ad nonum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit XI. ſuper Gen. ad lit. (cap. xxxi.) *non eſt credendum quod primi parentes eſſent producti clauſis oculis; præcipue cum de muliere dicatur, quod vidit lignum, quod eſſet pulchrum, & bonum ad veſcendum. Aperti ergo ſunt oculi amborum ad aliquid intuendum, & cogitandum quod antea numquam adverterant, ſcilicet ad invicem concupiſcendum, quod ante non fuerat*.

QUAESTIO CLXV.

De tentatione primorum parentum, in duos articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de tentatione primorum parentum: circa quam quæruntur duo.

Primo; utrum fuerit conveniens quod a diabolo homo tentaretur.

Secundo de modo, & ordine illius tentationis.

ARTICULUS I. 798

Utrum fuerit conveniens ut homo a diabolo tentaretur.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens ut homo a diabolo tentaretur. Eadem enim pœna finalis debetur peccato angeli, & peccato hominis, ſecundum illud Matth. xxv. 41. *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus eſt diabolo, & angelis eius*. Sed primum peccatum angeli non fuit ex aliqua tentatione exteriori. Ergo nec primum peccatum hominis debuit eſſe ex aliqua exteriori tentatione.

2. Præterea. Deus præſcius futurorum ſciebat quod homo per tentationem dæmonis in peccatum deiiceretur; & ſic bene ſciebat quod non expediebat ei quod tentaretur. Ergo videtur quod nec fuerit conveniens quod permitteret eum tentari.

3. Præterea. Quod aliquis impugnatorem habeat, ad pœnam pertinere videtur; ſicut & e contrario pertinere videtur ad præmium quod impugnatio ſubtrahatur, ſecundum illud Proverb. xvi. 7. *Cum placuerint Domino viæ hominis, inimicos quoque eius convertet ad pacem*. Sed pœna non debet præcedere culpam. Ergo inconveniens fuit quod homo ante peccatum tentaretur.

Sed contra eſt quod dicitur Eccli. xxxiv. 11. *Qui tentatus non eſt, qualia ſcit?*

Reſpondeo dicendum, quod divina ſapientia *diſponit omnia ſuaviter*, ut dicitur Sap. viii. 1. inquantum ſcilicet ſua providentia ſingulis attribuit quæ eis competunt ſecundum ſuam naturam: quia, ut dicit Dionyſius iv. cap. de div. Nomin. (par. iv. a med. lect. 23.) *providentiæ non eſt naturam corrumpere, ſed ſalvare*. Hoc autem pertinet ad conditionem humanæ naturæ ut ab aliis creaturis iuvari, vel impediri poſſit.

Unde conveniens fuit ut Deus hominem in ſtatu innocentiæ & tentari permitteret per malos angelos, & iuvari eum faceret per bonos. Ex ſpeciali enim beneficio gratiæ hoc erat ei collatum ut nulla creatura exterior ei poſſet nocere contra propriam voluntatem, per quam etiam tentationi dæmonis reſiſtere poterat.

Ad primum ergo dicendum, quod ſupra naturam humanam eſt aliqua natura, in qua poteſt malum culpæ inveniri;

ri; non autem ſupra naturam angelicam. Tentare autem inducendo ad malum, non eſt niſi iam depravati per culpam. Et ideo conveniens fuit ut homo per angelum malum tentaretur ad peccandum; ſicut etiam ſecundum ordinem naturæ per Angelum bonum promovetur ad perfectionem. Angelus autem a ſuo ſuperiori, ſcilicet a Deo, in bono perfici potuit, non autem ad peccandum induci: quia, ſicut dicitur Iacobi 1. 13. *Deus intentator malorum eſt*.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Deus ſciebat quod homo per tentationem in peccatum eſſet deiiciendus; ita etiam ſciebat quod per liberum arbitrium reſiſtere poterat tentatori. Hoc autem requirebat conditio naturæ ipſius ut propriæ voluntati relinqueretur, ſecundum illud Eccli. xv. 14. *Deus reliquit hominem in manu conſilii ſui*. Unde Auguſtinus dicit XI. ſuper Gen. ad lit. (cap. IV. ante med.) *Non mihi videtur magnæ laudis futurum fuiſſe hominem, ſi propterea poſſet bene vivere, quia nemo male vivere ſuaderet; cum & in natura poſſe, & in poteſtate haberet velle non conſentire ſuadenti*.

Ad tertium dicendum, quod impugnatio cui cum difficultate reſiſtitur, pœnalis eſt. Sed homo in ſtatu innocentiæ poterat abſque omni difficultate tentationi reſiſtere: & ideo impugnatio tentatoris eis pœnalis non fuit.

ARTICULUS II. 799

Utrum fuerit conveniens modus, & ordo primæ tentationis.

I. P. quæſt. xli. *art.* 4. *cor.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non fuerit conveniens modus, & ordo primæ tentationis. Sicut enim ordine naturæ angelus erat ſuperior homine, ita & vir erat perfectior muliere. Sed peccatum pervenit ab angelo ad hominem. Ergo pari ratione debuit pervenire a viro in mulierem, ut ſcilicet mulier per virum tentaretur, & non e converſo.

2. Præterea. Tentatio primorum parentum fuit per ſuggeſtionem. Poteſt autem diabolus etiam ſuggerere homini abſque alia exteriori ſenſibili creatura. Cum ergo primi parentes eſſent ſpirituali mente præditi, minus ſenſibilibus quam intelligibilibus inhærentes, convenientius fuiſſet quod ſolum ſpirituali tentatione homo tentaretur quam exteriori.

3. Præterea. Non poteſt convenienter aliquis malum ſuggerere niſi per aliquod apparens bonum. Sed multa alia animalia habent maiorem apparentiam boni quam ſerpens. Non ergo convenienter tentatus fuit homo a diabolo per ſerpentem.

4. Præterea. Serpens eſt animal irrationale. Sed animali irrationali non competit ſapientia, nec locutio, nec pœna. Ergo inconvenienter inducitur ſepens (Gen. III.) *eſſe callidior cunctis animalibus*, vel *prudentiſſimus omnium beſtiarum*, ſecundum aliam translationem (LXX. Interp.) Inconvenienter etiam inducitur fuiſſe mulieri locutus, & a Deo punitus.

Sed contra eſt quod id quod eſt primum in aliquo genere, debet eſſe proportionatum his quæ in eodem genere conſequuntur. Sed in quolibet genere peccati invenitur ordo primæ tentationis, inquantum videlicet præcedit in ſenſualitate, quæ per ſerpentem ſignatur, peccati concupiſcentia; in ratione inferiori, quæ ſignatur per mulierem, delectatio; in ratione ſuperiori, quæ ſignatur per virum, conſenſus peccati, ut Auguſtinus dicit XII. de Trinit. (cap. XII.) Ergo congruus fuit ordo primæ tentationis.

Reſpondeo dicendum, quod homo compoſitus eſt ex duplici natura, intellectiva ſcilicet, & ſenſitiva. Et ideo diabolus in tentatione hominis uſus eſt incitamento ad peccandum dupliciter. Uno modo ex parte intellectus, inquantum promiſit Divinitatis ſimilitudinem per ſcientiæ adeptionem, quam homo naturaliter deſiderat. Alio modo ex parte ſenſus; & ſic uſus eſt his ſenſibilibus rebus, quæ maximam habent affinitatem ad hominem, partim quidem in eadem ſpecie tentans virum per mulierem, partim vero in eodem genere tentans mulierem per ſerpentem, partim vero ex genere propinquo proponens pomum ligni vetiti ad edendum.

Ad primum ergo dicendum, quod in actu tentationis diabolus erat ſicut principale agens; ſed mulier aſſumebatur quaſi inſtrumentum tentationis ad deiiciendum virum: tum quia mulier erat infirmior viro, unde magis ſeduci poterat; tum etiam quia propter coniunctionem eius ad virum, maxime per eam diabolus poterat virum ſeducere. Non autem eſt eadem ratio principalis agentis, &

in-

Digitized by Google

inſtrumenti: nam principale agens oportet eſſe potius; quod non requiritur in agente inſtrumentali.

Ad ſecundum dicendum, quod ſuggeſtio, qua ſpiritualiter diabolus homini aliquid ſuggerit, oſtendit diabolum plus habere poteſtatis in homine quam habeat ſuggeſtio exterior: quia per ſuggeſtionem interiorem immutatur a diabolo ſaltem hominis phantaſia; ſed per ſuggeſtionem exteriorem immutatur ſola exterior creatura. Diabolus autem minimum poteſtatis habebat in hominem ante peccatum: & ideo non potuit eum interiori ſuggeſtione, ſed ſolum exteriori tentare.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit XI ſuper Geneſim ad lit. (cap. III.) *non debemus opinari quod ſerpentem ſibi, per quem tentaret, diabolus eligeret; ſed cum eſſet in illo decipiendi cupiditas, nonniſi per illud animal potuit per quod poſſe permiſſus eſt.*

Ad quartum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit XI. ſuper Geneſim ad lit. (cap. XXVIII. & XXIX.) *ſerpens dictus eſt prudentiſſimus, vel callidiſſimus, propter aſtutiam diaboli, qui in illo agebat dolum; ſicut dicitur prudens, vel aſtuta lingua, quam prudens, vel aſtutus movet ad aliquid prudenter, vel aſtute ſuadendum. Neque etiam ſerpens verborum ſonos intelligebat qui ex illo fiebant ad mulierem: neque enim converſa credenda eſt anima eius in naturam rationalem: quandoquidem nec ipſi homines, quorum rationalis natura eſt, cum dæmon in eis loquitur, ſciunt quid loquantur. Sic ergo locutus eſt ſerpens homini, ſicut aſina in qua ſedebat Balaam, locuta eſt homini; niſi quod illud fuit opus diabolicum, hoc angelicum.* (Cap. XXXVI. cir. med.) *Unde ſerpens non eſt interrogatus, cur hoc fecerit: quia non in ſua natura ipſe hoc fecerat, ſed diabolus in illo, quiiam ex peccato ſuo igni deſtinatus fuerat ſempiterno. Quod autem ſerpenti dicitur, ad eum qui per ſerpentem operatus eſt, refertur.* Et, ſicut rurſum Auguſtinus dicit in Lib. II. ſuper Gen. contra Manichæos (cap. XVII. & XVIII. & hab. in Glòſsa ordin.) *nunc quidem eius pœna,* ſcilicet diaboli, *dicitur qua nobis cavendus eſt, non ea quæ ultimo iudicio reſervatur. Per hoc enim quod ei dicitur,* „ Maledictus es inter omnia animantia, „ & beſtias terræ, “ *peccora illi præponuntur, non in poteſtate, ſed in conſervatione naturæ ſuæ: quia pecora non amiſerunt beatitudinem aliquam cæleſtem, quam numquam habuerunt; ſed in ſua natura, quam acceperunt, peragunt vitam. Dicitur etiam ei,* „ Pectore, & „ ventre repes “ (ſecundum aliam litteram (LXX. Interp.) *Ubi nomine pectoris ſignificatur ſuperbia, quia ibi dominatur impetus animæ; nomine autem ventris ſignificatur carnale deſiderium, quia hæc pars mollior ſentitur in corpore. His autem rebus ſerpit ad eos quos vult decipere. Quod autem dicitur,* „ Terram „ comedes cunctis diebus vitæ tuæ, “ *duobus modis intelligi poteſt. Vel ad te pertinebunt, quos terrena cupiditate deceperis, ideſt peccatores, qui terræ nomine ſignificantur:* (a) *vel certe tertium genus tentationis his verbis figuratur, quod eſt curioſitas: terram enim qui manducat, profunda, & tenebroſa penetrat. Per hoc autem quod inimicitiæ ponuntur inter ipſum, & mulierem, oſtenditur nos non poſſe a diabolo tentari, niſi per illam animalem partem, quæ quaſi mulieris imaginem* (b) *in homine gerit, ſive oſtendit. Semen autem diaboli eſt perverſa ſuggeſtio, ſemen mulieris fructus boni operis, quod perverſæ ſuggeſtioni reſiſtit. Et ideo obſervat ſerpens plantam mulieris, ut ſi quando in illicita labitur, delectatio illam capiat; & illa obſervat caput eius, ut cum in ipſo initio malæ ſuaſionis excludat.*

QUAESTIO CLXVI.

De ſtudioſitate,
in duos articulos diviſa.

Poſtea conſiderandum eſt de ſtudioſitate, & curioſitate ſibi oppoſita.

Circa ſtudioſitatem autem quæruntur duo.

Primo, quæ ſit materia ſtudioſitatis.

Secundo, utrum ſit par temperantiæ.

(a) *Ita cum mſs. & Nicolaio edit. Patav.* vel tertium genus tentationis, ideſt cupiditatis, his verbis &c *In cod. Alcan. deeſt* certe. (b) *Ita paſſim. Nicolaius* in homine oſtendit: *& in fine addit* Hucuſque Auguſtinus.

ARTICULUS I. 800

Utrum materia ſtudioſitatis ſit proprie cognitio.

Sup. quæſt. clx. *art.* 2. *cor.* & *inf. quæſt.* clxvii. *art.* 1. *cor.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod materia ſtudioſitatis non ſit proprie cognitio. Studioſus enim dicitur aliquis ex eo quod adhibet ſtudium aliquibus rebus. Sed in qualibet materia debet homo ſtudium adhibere, ad hoc quod recte faciat quod eſt faciendum. Ergo videtur quod non ſit ſpecialis materia ſtudioſitatis cognitio.

2. Præterea. Studioſitas curioſitati opponitur. Sed curioſitas, quæ a cura dicitur, poteſt eſſe etiam circa ornatum veſtium, & circa alia huiuſmodi, quæ pertinent ad corpus: unde Apoſtolus dicit ad Rom. xiii. 14. *Carnis curam ne feceritis in deſideriis*. Ergo ſtudioſitas non eſt ſolum circa cognitionem.

3. Præterea Hierem. vi. 13. dicitur: *A minore uſque ad maiorem omnes avaritiæ ſtudent*. Sed avaritia non eſt proprie circa cognitionem, ſed magis circa poſſeſſionem divitiarum, ut ſupra dictum eſt (quæſt. cxviii. art. 2.) Ergo ſtudioſitas, quæ a ſtudio dicitur, non eſt proprie circa cognitionem.

Sed contra eſt quod dicitur Proverb. xxvii. 11. *Stude ſapientiæ, fili mi, & lætifica cor meum, ut poſſis reſpondere exprobranti ſermonem*. Sed eadem ſtudioſitas eſt quæ laudatur ut virtus, & ad quam lex invitat. Ergo ſtudioſitas eſt proprie circa cognitionem.

Reſpondeo dicendum, quod ſtudium proprie importat vehementem applicationem mentis ad aliquid. Mens autem non applicatur ad aliquid, niſi cognoſcendo illud. Unde per prius mens applicatur ad cognitionem, ſecundario autem applicatur ad ea in quibus homo per cognitionem dirigitur. Et ideo ſtudium per prius reſpicit cognitionem, & per poſterius quæcumque alia, ad quæ operanda directione cognitionis indigemus.

Virtutes autem proprie ſibi attribuunt illam materiam circa quam primo & principaliter ſunt, ſicut fortitudo pericula mortis, & temperantia delectationem tactus. Et ideo ſtudioſitas proprie dicitur circa cognitionem.

Ad primum ergo dicendum, quod circa alias materias non poteſt aliquid recte fieri, niſi ſecundum quod eſt præordinatum per rationem cognoſcentem. Et ideo per prius ſtudioſitas cognitionem reſpicit, cuicumque materiæ ſtudium adhibeatur.

Ad ſecundum dicendum, quod ex affectu hominis trahitur mens eius ad intendendum his ad quæ afficitur, ſecundum illud Matth. vi. 21. *Ubi eſt theſaurus tuus, ibi eſt & cor tuum*. Et quia circa ea quibus caro fovetur, maxime homo afficitur, conſequens eſt quod cognitio hominis verſetur circa ea quibus caro fovetur, ut ſcilicet homo inquirat, qualiter optime poſſit carni ſuæ ſubvenire: & ſecundum hoc curioſitas ponitur circa ea quæ ad carnem pertinent ratione eorum quæ pertinent ad cognitionem.

Ad tertium dicendum, quod avaritia inhiat ad lucra conquirenda; ad quod maxime neceſſaria eſt quædam peritia terrenarum rerum: & ſecundum hoc ſtudium attribuitur his quæ ad avaritiam ſpectant.

ARTICULUS II. 801

Utrum ſtudioſitas ſit pars temperantiæ.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſtudioſitas non ſit pars temperantiæ. Studioſus enim dicitur aliquis ſecundum ſtudioſitatem. Sed univerſaliter omnis virtuoſum, vocatur ſtudioſus, ut patet per Philoſophum, qui frequenter ſic utitur nomine ſtudioſi (hab. ter Lib. IX. Ethic. cap. iv. & bis cap. viii. & ſepties cap. ix. & Lib. I. magn. Moral. cir. princ. iuxta Græc. lit.) Ergo ſtudioſitas eſt generalis virtus, & non eſt pars temperantiæ.

2. Præterea. Studioſitas, ſicut dictum eſt (art. præc.) ad cognitionem pertinet. Sed cognitio non pertinet ad virtutes morales, quæ ſunt in appetitiva animæ parte, ſed magis ad intellectuales, quæ ſunt in parte cognoſcitiva: unde & ſolicitudo eſt actus prudentiæ, ut ſupra habitum eſt (quæſt. xlvii. art. 9.) Ergo ſtudioſitas non eſt pars temperantiæ.

3. Præterea. Virtus quæ ponitur pars alicuius principalis virtutis, aſſimilatur ei quantum ad modum. Sed ſtudioſitas non aſſimilatur temperantiæ quantum ad modum: quia temperantiæ nomen ſumitur ex quadam refrenatione, unde ma-

magis opponitur vitio, quod eſt in exceſſu; nomen autem ſtudioſitatis ſumitur e contrario ex applicatione animæ ad aliquid, unde magis videtur opponi vitio quod eſt in defectu, ſcilicet negligentiæ ſtudendi, quam vitio quod eſt in exceſſu, ſcilicet curioſitati: unde propter horum ſimilitudinem dicit Iſidorus in Lib. X. Etym. (ad lit. *S.*) quod *ſtudioſus dicitur quaſi ſtudii curioſus*. Ergo ſtudioſitas non eſt pars temperantiæ.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Lib. de moribus Eccleſiæ (cap. XXI. cir. princ.) *Curioſi eſſe prohibemur, quod magnum temperantiæ munus eſt*. Sed curioſitas prohibetur per ſtudioſitatem moderatam. Ergo ſtudioſitas eſt pars temperantiæ.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. CXLI. art. 1. 2. & 3.) ad temperantiam pertinet moderari motum appetitus, ne ſuperflue tendat in id quod naturaliter concupiſcitur. Sicut autem naturaliter homo concupiſcit delectationes ciborum, & venereorum ſecundum naturam corporalem; ita ſecundum animam naturaliter deſiderat cognoſcere aliquid: unde & Philoſophus dicit in princip. Met. quod *omnes homines naturaliter ſcire deſiderant*.

Moderatio autem huiuſmodi appetitus pertinet ad virtutem ſtudioſitatis: unde conſequens eſt quod ſtudioſitas ſit pars potentialis temperantiæ, ſicut virtus ſecundaria ei adiuncta ut principali virtuti; & comprehenditur ſub modeſtia, ratione ſuperius dicta (quæſt. CLX. art. 2.)

Ad primum ergo dicendum, quod prudentia eſt completiva omnium virtutum moralium, ut dicitur in VI. Ethic (cap. ult.) Inquantum ergo cognitio prudentiæ ad omnes virtutes pertinet, intantum nomen ſtudioſitatis, quæ proprie circa cognitionem eſt, ad omnes virtutes derivatur.

Ad ſecundum dicendum, quod actus cognoſcitivæ virtutis imperatur a vi appetitiva, quæ eſt motiva omnium virium, ut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. IX. art. 1.) Et ideo circa cognitionem duplex bonum poteſt attendi. Unum quidem quantum ad ipſum actum cognitionis: & tale bonum pertinet ad virtutes intellectuales, ut ſcilicet homo circa ſingula æſtimet verum. Aliud autem bonum eſt quod pertinet ad actum appetitivæ virtutis, ut ſcilicet homo habeat appetitum rectum applicandi vim cognoſcitivam ſic, vel aliter, ad hoc, vel ad illud. Et hoc pertinet ad virtutem ſtudioſitatis. Unde computatur inter virtutes morales.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut Philoſophus dicit in II. Ethic. (cap. ult.) ad hoc quod homo fiat virtuoſus, oportet quod ſervet ſe ab his ad quæ maxime inclinat natura: & inde eſt quod quia natura præcipue inclinat ad timendum mortis pericula, & ad ſectandum delectabilia carnis; ideo laus virtutis fortitudinis præcipue conſiſtit in quadam firmitate perſiſtendi contra huiuſmodi pericula, & laus virtutis temperantiæ in quadam refrenatione a delectabilibus carnis. Sed quantum ad cognitionem eſt in homine contraria inclinatio: quia ex parte animæ inclinatur homo ad hoc quod cognitionem rerum deſideret: & ſic oportet ut laudabiliter homo huiuſmodi appetitum refrenet, ne immoderate rerum cognitioni intendat. Ex parte vero naturæ corporalis homo inclinatur ad hoc ut laborem inquirendi ſcientiam vitet. Quantum ergo ad primum, ſtudioſitas in refrenatione conſiſtit; & ſecundum hoc ponitur pars temperantiæ. Sed quantum ad ſecundum, laus virtutis huiuſmodi conſiſtit in quadam vehementia intentionis ad ſcientiam rerum percipiendam: & ex hoc nominatur. Pimum autem eſt eſſentialius huic virtuti quam ſecundum: nam appetitus cognoſcendi per ſe reſpicit cognitionem, ad quam ordinatur ſtudioſitas; ſed labor addiſcendi eſt impedimentum quoddam cognitionis: unde reſpicitur (*a*) ab hac virtute per accidens, quaſi removendo prohibens.

QUAESTIO CLXVII.

De curioſitate,

in duos articulos diviſa.

Poſtea conſiderandum eſt de curioſitate: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum vitium curioſitatis poſſit eſſe in cognitione intellectiva.

Secundo, utrum ſit in cognitione ſenſitiva.

S. 2. A R-

(*a*) *Ita cum mſſ. Alcan. & Camer. editi paſſim, Al.* In hac virtute.

ARTICULUS I. 802

Utrum circa cognitionem intellectivam poſſit eſſe curioſitas.

III. *diſt.* xxxv. *quæſt.* II. *art.* 3. *quæſt* 3.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod circa cognitionem intellectivam non poſſit eſſe curioſitas. Quia ſecundum Philoſophum in II. Ethicor. (cap. VI. a med.) in his quæ ſecundum ſe ſunt bona, vel mala, non poſſunt accipi medium, & extrema. Sed cognitio intellectiva ſecundum ſe eſt bona: in hoc enim perfectio hominis videtur conſiſtere, ut intellectus eius de potentia reducatur in actum; quod fit per cognitionem veritatis: dicit etiam Dionyſius IV. cap. de div. Nom. (par. IV. lect. 22.) quod *bonum animæ humanæ eſt ſecundum rationem eſſe*, cuius perfectio in cognitione veritatis conſiſtit. Ergo circa cognitionem intellectivam non poteſt eſſe vitium curioſitatis.

2. Præterea. Illud per quod homo aſſimilatur Deo, & quod a Deo conſequitur, non poteſt eſſe malum. Sed quæcumque abundantia cognitionis a Deo eſt, ſecundum illud Eccli. I. I. *Omnis ſapientia a Domino Deo eſt:* & Sap. VII. 17. dicitur: *Ipſe dedit mihi horum quæ ſunt ſcientiam veram, ut ſciam diſpoſitionem orbis terrarum, & virtutes elementorum &c.* Per hoc etiam homo Deo aſſimilatur, quod veritatem cognoſcit: quia *omnia nuda, & aperta ſunt oculis eius*, ut habetur ad Hebræos IV. 13. unde I. Reg. II. 3. dicitur, quod *Deus ſcientiarum Dominus eſt*. Ergo quantumcumque abundet cognitio veritatis, non eſt mala, ſed bona. Appetitus autem boni non eſt vitioſus. Ergo circa intellectivam cognitionem veritatis non poteſt eſſe vitium curioſitatis.

3. Præterea. Si circa aliquam intellectivam cognitionem poſſet eſſe curioſitatis vitium, præcipue eſſet circa philoſophicas ſcientias. Sed eis intendere non videtur eſſe vitioſum: dicit enim Hieronymus ſuper Danielem (cap. I. ſup. illud, *Propoſuit autem &c.* & hab. cap. *Qui de menſa* diſt. XXXVII.) *Qui de menſa, & vino Regis noluerunt comedere, ne polluantur, ſi ſapientiam, atque doctrinam Babyloniorum ſcirent eſſe peccatum, numquam acquieſcerent diſcere quod non licebat.* Et Auguſtinus dicit in II. de doctrina chriſtiana (cap. xl. in princ.) quod *ſi qua vera Philoſophi dixerunt, ab eis ſunt, tamquam ab iniuſtis poſſeſſoribus, in uſum noſtrum vendicanda.* Non ergo circa cognitionem intellectivam poteſt eſſe curioſitas vitioſa.

Sed contra eſt quod Hieronymus dicit, (ſup. illud Epheſ. IV. *Non ambuletis in vanitate:*) *Nonne nobis videtur in vanitate ſenſus, & obſcuritate mentis ingredi, qui diebus ac noctibus in dialectica arte torquetur, qui phyſicus perſcrutator oculos trans cælum levat?* Sed vanitas ſenſus, & obſcuritas mentis eſt vitioſa. Ergo circa intellectivas ſcientias poteſt eſſe curioſitas vitioſa.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (quæſt. præc. art. I.) ſtudioſitas non eſt directe circa ipſam cognitionem, ſed circa appetitum, & ſtudium cognitionis acquirendæ. Aliter autem eſt iudicandum de ipſa cognitione veritatis, & aliter de appetitu, & ſtudio veritatis cognoſcendæ. Ipſa enim veritatis cognitio, per ſe loquendo, bona eſt; poteſt autem per accidens eſſe mala, ratione ſcilicet alicuius conſequentis, vel inquantum aliquis de cognitione veritatis ſuperbit, ſecundum illud I. ad Cor. VIII. I. *Scientia inflat*; vel inquantum homo utitur cognitione veritatis ad peccandum.

Sed ipſe appetitus, vel ſtudium cognoſcendæ veritatis poteſt habere rectitudinem, vel perverſitatem. Uno quidem modo, prout aliquis tendit ſuo ſtudio in cognitionem veritatis, prout per accidens iungitur ei malum; ſicut illi qui ſtudent ad ſcientiam veritatis, ut exinde ſuperbiant. Unde Auguſtinus dicit in Lib. de morib. Eccleſ. (cap. XXI. ante med.) *Sunt qui deſertis virtutibus, & neſcientes quid ſit Deus, & quanta maieſtas ſemper eodem modo manentis naturæ, magnum aliquid eſſe agere putant, ſi univerſam iſtam corporis molem, quam mundum nuncupamus, curioſiſſime, intenſiſſimeque perquirant. Unde etiam tanta ſuperbia gignitur, ut in ipſo cælo, de quo ſæpe diſputant, ſimibet habitare videantur.* Similiter etiam illi qui ſtudent addiſcere aliquid ad peccandum, vitioſum ſtudium habent, ſecundum illud Hieremiæ IX. 5. *Docuerunt linguam ſuam loqui mendacium; ut inique agerent, laboraverunt.*

Alio autem modo poteſt eſſe vitium ea ipſa inordinatione appetitus, & ſtudii ad diſcendam veritatem; & hoc qua-

dru-

ſtupliciter. Uno modo inquantum per ſtudium minus utile retrahuntur a ſtudio quod eis ex neceſſitate incumbit: unde Hieronymus dicit (epiſt. cxlvi. ad Damaſ. de filio prodigo ante med.) *Sacerdotes, dimiſſis Evangeliis, & Prophetis, videmus comœdias legere, & amatoria bucolicorum verſuum verba cantare*. Alio modo inquantum ſtudet aliquis addiſcere ab eo a quo non licet; ſicut patet de his qui aliqua futura a dæmonibus perquirunt; quæ eſt ſuperſtitioſa curioſitas: unde Auguſtinus dicit in libro de vera religione (cap. iv. in fi.) *Neſcio, an Philoſophi impedirentur a fide vitio curioſitatis in percontandis dæmonibus*. Tertio quando homo appetit cognoſcere veritatem circa creaturas, non referendo ad debitum finem, ſcilicet ad cognitionem Dei: unde Auguſtinus dicit in Libro de vera religione (cap. xxix. a princ.) quod *in conſideratione creaturarum non eſt vana, & peritura curioſitas exercenda; ſed gradus ad immortalia, & ſemper manentia faciendus*. Quarto modo inquantum aliquis ſtudet ad cognoſcendam veritatem ſupra proprii ingenii facultatem: quia per hoc homines de facili in errores labuntur: unde dicitur Eccli. III. 22. *Altiora te ne quæſieris, & fortiora te ne ſcrutatus fueris, & in pluribus operibus eius ne fueris curioſus*: & poſtea ſequitur: *Multos enim ſupplantavit ſuſpicio eorum, & in vanitate detinuit ſenſus eorum*.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum hominis conſiſtit in cognitione veri; non tamen ſummum hominis bonum conſiſtit in cognitione cuiuslibet veri, ſed in perfecta cognitione ſummæ veritatis, ut patet per Philoſophum in X. Ethic. (cap. vii. & viii.) Et ideo poteſt eſſe vitium in cognitione aliquorum verorum, ſecundum quod talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem ſummæ veritatis, in qua conſiſtit ſumma felicitas.

Ad ſecundum dicendum, quod etſi ratio illa (*a*) oſtendit, quod cognitio veritatis ſecundum ſe bona ſit; non tamen per hoc excluditur quin poſſit aliquis cognitione veritatis abuti ad malum, vel etiam inordinate cognitionem veritatis appetere: quia etiam oportet appetitum boni debito modo regulatum eſſe.

Ad tertium dicendum, quod ſtudium Philoſophiæ ſecundum ſe eſt licitum, & laudabile propter veritatem quam Philoſophi perceperunt, Deo illis revelante, ut dicitur ad Roman. I. Sed quia quidam Philoſophi abutuntur ad fidei impugnationem, ideo Apoſtolus dicit ad Coloſs. II. 8. *Videte ne quis vos decipiat per Philoſophiam, & inanem fallaciam ſecundum traditionem hominum, & non ſecundum Chriſtum*: & Dionyſius dicit in epiſtola ad Polycarpum (parum ante med.) de quibuſdam Philoſophis, quod *divinis non ſancte contra divina utuntur, per ſapientiam Dei tentantes expellere divinam venerationem*.

ARTICULUS II. 803

Utrum vitium curioſitatis ſit circa ſenſitivam cognitionem.

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quod vitium curioſitatis non ſit circa ſenſitivam cognitionem. Sicut enim aliqua cognoſcuntur per ſenſum viſus, ita etiam aliqua cognoſcuntur per ſenſus tactus, & guſtus. Sed circa tangibilia, & guſtabilia non ponitur vitium curioſitatis, ſed magis vitium luxuriæ, & gulæ. Ergo videtur quod nec circa ea quæ cognoſcuntur per viſum, ſit vitium curioſitatis.

2. Præterea. Curioſitas videtur eſſe in inſpectione ludorum: unde Auguſtinus dicit in VI. Confeſſ. (cap. viii. in med.) quod *quodam pugnæ caſu cum clamor ingens totius populi vehementer Alipium pulſaſſet, curioſitate victus aperuit oculos*. Sed inſpectio ludorum non videtur eſſe vitioſa: quia huiuſmodi inſpectio delectabilis redditur propter repræſentationem, in quo homo naturaliter delectatur, ut Philoſophus dicit in ſua Poetica (cap. ii.) Non ergo circa ſenſibilium cognitionem eſt vitium curioſitatis.

3. Præterea. Ad curioſitatem pertinere videtur actus proximorum perquirere, ut dicit Beda (ſup. illud I. Ioan. II. *Concupiſcentia carnis &c.*) Sed perquirere facta aliorum non videtur eſſe vitioſum: quia, ſicut dicitur Eccli. XVII. 12. *unicuique mandavit* Deus *de proximo ſuo*. Ergo vitium curioſitatis non eſt in huiuſmodi particularibus ſenſibilibus cognoſcendis.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Lib. de vera relig. (cap. xxxviii. cir. med.) quod concupiſcentia oculorum reddit homines curioſos. Ut autem dicit

(a) Al. dicit.

dicit Beda (loc. cit.) *concupiſcentia oculorum eſt non ſolum in diſcendis magicis artibus, ſed etiam in contemplandis ſpectaculis, & in dignoſcendis, & carpendis vitiis proximorum*; quæ ſunt quædam particularia ſenſibilia. Cum ergo concupiſcentia oculorum ſit quoddam vitium, ſicut etiam ſuperbia vitæ, & concupiſcentia carnis, contra quæ dividitur I. Ioan. II. videtur quod vitium curioſitatis ſit circa ſenſibilium cognitionem.

Reſpondeo dicendum, quod cognitio ſenſitiva ordinatur ad duo. Uno enim modo tam in hominibus, quam in aliis animalibus ordinatur ad corporis ſuſtentationem: quia per huiuſmodi cognitionem homines, & alia animalia vitant nociva, & conquirunt ea quæ ſunt neceſſaria ad corporis ſuſtentationem. Alio modo ſpecialiter in homine ordinatur ad cognitionem intellectivam vel ſpeculativam, vel practicam.

Apponere ergo ſtudium circa ſenſibilia cognoſcenda, dupliciter poteſt eſſe vitioſum. Uno modo inquantum cognitio ſenſitiva non ordinatur in aliquid utile, ſed potius avertit hominem ab aliqua utili conſideratione: unde Auguſtinus dicit in X. Confeſſ. (cap. xxxv. paulo ante fin.) *Canem currentem poſt leporem iam non ſpecto, cum in circo ſit. At vero in agro, ſi caſu tranſeam, avertit me fortaſſis ab aliqua magna cogitatione, atque ad ſe convertit illa venatio: & niſi iam mihi demonſtrata infirmitate mea cito admoneas, vanus hebeſco*.

Alio modo inquantum cognitio ſenſitiva ordinatur ad aliquod noxium; ſicut inſpectio mulieris ordinatur ad concupiſcendum, & diligens inquiſitio eorum quæ ab aliis fiunt, ordinatur ad detrahendum.

Si quis autem cognitioni ſenſibilium intendit ordinate propter neceſſitatem ſuſtentandæ naturæ, vel propter ſtudium intelligendæ veritatis, eſt virtuoſa ſtudioſitas circa ſenſibilem cognitionem.

Ad primum ergo dicendum, quod luxuria, & gula ſunt circa delectationes quæ ſunt in uſu rerum tangibilium; ſed circa delectationem cognitionis omnium ſenſuum eſt curioſitas; & vocatur *concupiſcentia oculorum*. quia *oculi ſunt ad cognoſcendum in ſenſibus principales, unde omnia ſenſibilia videri dicuntur*, ut Auguſtinus dicit in X. Lib. Confeſſ. (cap. xxxv. a princ.) &, ſicut Auguſtinus ibidem ſubdit, *ex hoc evidentius diſcernitur, quid voluptatis, quid curioſitatis agatur per ſenſus, quod voluptas pulchra, ſuavia, canora, ſapida, lenia ſectatur; curioſitas autem etiam his contraria tentandi cauſa, non ad ſubeundam moleſtiam, ſed ad experiendi, (a) noſcendique libidinem*.

Ad ſecundum dicendum, quod inſpectio ſpectaculorum vitioſa redditur, inquantum per hoc homo fit pronus ad vitia vel laſciviæ, vel crudelitatis, per ea quæ ibi repræſentantur. Unde Chryſoſtomus dicit (hom. VI. in Matth. parum ante fin.) quod *adulteros, & inverecundos conſtituunt tales inſpectiones*.

Ad tertium dicendum, quod proſpicere facta aliorum, vel inquirere bono animo, vel ad utilitatem propriam, ut ſcilicet homo ex bonis operibus proximi provocetur ad melius, vel etiam ad utilitatem illius, ut ſcilicet corrigatur, ſi quid ab eo agitur vitioſe, ſecundum regulam caritatis, & debitum officii, eſt laudabile, ſecundum illud ad Hebr. x. 24. (b) *Conſiderate vos invicem in provocationem caritatis, & bonorum operum*. Sed quod aliquis intendat ad conſideranda vitia proximorum, ad deſpiciendum, vel detrahendum, vel ſaltem inutiliter inquietandum, eſt vitioſum. Unde dicitur Proverb. XXIV. 15. *Ne inſidieris, & quæras impietatem in domo iuſti, neque vaſtes requiem eius*.

QUAESTIO CLXVIII.

De modeſtia, ſecundum quod conſiſtit in exterioribus corporis motibus,

in quatuor articulos diviſa.

Poſtea conſiderandum eſt de modeſtia, ſecundum quod conſiſtit in exterioribus motibus corporis: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum in exterioribus motibus corporis, qui ſerio aguntur, poſſit eſſe & virtus, & vitium.

Secundo, utrum poſſit eſſe aliqua virtus circa actiones ludi.

Tertio de peccato quod fit in exceſſu ludi.

Quarto de peccato ex defectu ludi.

AR-

(a) *Al.* noſcendique. (b) *Vulgata:* Conſideremus invicem &c.

ARTICULUS I. 804

Utrum in exterioribus motibus corporis ſit aliqua virtus.

IV. Ethic. lect. 16. princ.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod in exterioribus motibus corporis non ſit aliqua virtus. Omnis enim virtus pertinet ad ſpiritualem animæ decorem, ſecundum illud Pſal. xliv. 14. *Omnis gloria eius filiæ Regis ab intus*: Gloſſa (interl. Aug.) ideſt „ in conſcientia. “ Sed motus corporales non ſunt ab intus, ſed exterius. Ergo circa huiuſmodi motus non poteſt eſſe virtus.

2. Præterea. Virtutes non inſunt nobis a natura, ut patet per Philoſophum in II. Ethicor. (cap. 1.) Sed motus corporales exteriores inſunt hominibus a natura, ſecundum quam quidam ſunt velocis motus, & quidam tardi motus: & idem eſt de aliis differentiis exteriorum motuum. Ergo circa tales motus non attenditur aliqua virtus.

3. Præterea. Omnis virtus moralis eſt circa actiones quæ ſunt ad alterum, ſicut iuſtitia, vel circa paſſiones, ſicut temperantia, & fortitudo. Sed exteriores motus corporales non ſunt ad alterum, neque etiam ſunt paſſiones. Ergo circa eos non eſt aliqua virtus.

4. Præterea. In omni opere virtutis eſt ſtudium adhibendum, ut ſupra dictum eſt (quæſt. clxvi. art. 1. arg. 1. & art. 2. ad 1.) Sed adhibere ſtudium in diſpoſitione motuum exteriorum eſt vituperabile: dicit enim Ambroſius in I. de officiis (cap. xviii. cir. med.) *Eſt greſſus probabilis, in quo ſit ſpecies auctoritatis, gravitatiſque pondus, tranquillitatis veſtigium; ita tamen ſi ſtudium deſit, atque affectatio, ſed motus ſit purus, ac ſimplex.* Ergo videtur quod circa compoſitionem exteriorum motuum non conſiſtat virtus.

Sed contra eſt quod decor honeſtatis pertinet ad virtutem. Sed compoſitio exteriorum motuum pertinet ad decorem honeſtatis: dicit enim Ambroſius in I. de offic. (cap. xix. in fi.) *Sicut molliculum, & infractum aut vocis ſonum, aut geſtum corporis non probo, ita nec agreſtem, aut ruſticum. Naturam imitemur: effigies eius formula diſciplinæ, forma honeſtatis eſt.* Ergo circa compoſitionem exteriorum motuum eſt virtus.

Reſpondeo dicendum, quod virtus moralis conſiſtit in hoc quod ea quæ ſunt hominis, per rationem ordinantur. Manifeſtum eſt autem quod exteriores motus hominis ſunt per rationem ordinabiles, ad imperium enim rationis exteriora membra moventur. Unde manifeſtum eſt quod circa horum motuum ordinationem virtus moralis conſiſtit.

Ordinatio autem horum motuum attenditur quantum ad duo: uno quidem modo ſecundum convenientiam perſonæ; alio modo ſecundum convenientiam ad exteriores perſonas, negotia, ſeu loca. Unde dicit Ambroſius in Lib. I. de officiis (loc. ſup. cit.) *Hoc eſt pulchritudinem vivendi tenere, convenientia cuique ſexui, & perſonæ reddere*: & hoc pertinet ad primum. Quantum autem ad ſecundum ſubditur: *Hic ordo geſtorum optimus, hic ornatus ad omnem actionem accommodus.*

Et ideo circa huiuſmodi exteriores motus ponit Andronicus duo: ſcilicet *ornatum*, qui reſpicit convenientiam perſonæ, unde dicit, quod eſt *ſcientia circa decens in motu, & habitudine*: & *bonam ordinationem*, quæ reſpicit convenientiam ad diverſa negotia, & ea quæ circumſtant, unde dicit, quod eſt *experientia ſeparationis*, ideſt diſtinctionis actionum.

Ad primum ergo dicendum, quod motus exteriores ſunt quædam ſigna interioris diſpoſitionis, ſecundum illud Eccli. xix. 27. *Amictus corporis, & riſus dentium, & ingreſſus hominis enuntiant de illo*: & Ambroſius dicit in I. de officiis (cap. xviii. ante med.) quod *habitus mentis in corporis ſtatu cernitur*; & quod *vox quædam animi eſt corporis motus*.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis ex naturali diſpoſitione habeat homo aptitudinem ad hanc, vel ad illam diſpoſitionem exteriorum motuum; tamen quod deeſt naturæ, poteſt ſuppleri ex induſtria rationis. Unde Ambroſius dicit in I. de offic. (cap. xviii. a med.) *Motum natura informet: ſi quid ſane in natura vitii eſt, induſtria emendet.*

Ad tertium dicendum, quod, ſicut dictum eſt (in reſp. ad 1.) exteriores motus ſunt quædam ſigna interioris diſpoſitionis, quæ præcipue attenditur ſecundum animæ paſſiones: & ideo moderatio exteriorum motuum requirit moderationem interiorum paſſionum. Unde Ambroſius dicit in I. de offic. (cap. xviii. ante med.) quod *hinc*, ſcilicet ex motibus exterioribus, *homo cordis noſtri abſconditus, aut levior, aut iactantior, aut tur-*

turbidior, *aut contra gravior*, *& coſtantior*, *& purior*, *& maturior æſtimatur*. Per motus etiam exteriores alii homines de nobis iudicium capiunt, ſecundum illud Eccli. xix. 26. *Ex viſu cognoſcitur vir, & ab occurſu faciei cognoſcitur ſenſatus*. Et ideo moderatio exteriorum motuum quodammodo ad alios ordinatur, ſecundum illud quod Auguſtinus dicit in Regula (ſcilicet epiſt. ccxi. al. cix. parum a med.) *In omnibus motibus veſtris nihil fiat quod cuiuſquam offendat aſpectum, ſed quod veſtram deceat ſanctitatem*. Et ideo moderatio exteriorum motuum poteſt reduci ad duas virtutes, quas Philoſophus tangit in IV. Ethic. (cap. vi. & vii.) Inquantum enim per exteriores motus ordinamur ad alios, pertinet exteriorum motuum moderatio ad *amicitiam*, vel *affabilitatem*, quæ attenditur circa delectationes, & triſtitias, quæ ſunt in verbis, & factis in ordine ad alios quibus homo convivit; inquantum vero exteriores motus ſunt ſigna interioris diſpoſitionis, pertinet eorum moderatio ad virtutem *veritatis*, ſecundum quam aliquis talem ſe exhibet in verbis, & factis, qualis eſt interius.

Ad quartum dicendum, quod in compoſitione exteriorum motuum ſtudium vituperatur, per quod aliquis fictione quadam in exterioribus motibus utitur, ita quod interiori diſpoſitioni non conveniant. Debet tamen tale ſtudium adhiberi, ut ſi quid in eis inordinatum eſt, corrigatur. Unde Ambroſius dicit in I. de officiis (cap. xviii. parum a med.) *Ars deſit, non deſit correctio*.

ARTICULUS II. 805

Utrum in ludis poſſit eſſe aliqua virtus.

IV. diſt. xxvi. *quæſt.* iv. *art* i. *quæſt.* i. *co. & III. con. cap.* xxv. *& Iſa.* iii. *lect.* 5. *princ. & IV. Ethic. lect. 6. princ.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod in ludis non poſſit eſſe aliqua virtus. Dicit enim Ambroſius in I. de officiis (*cap.* xxiii.) *Dominus ait: Væ vobis qui ridetis, quia flebitis. Non ſolum ergo profuſos, ſed etiam omnes iocos declinandos arbitror*. Sed illud quod poteſt virtuoſe fieri, non eſt totaliter declinandum. Non ergo circa ludos poteſt eſſe virtus.

2. Præterea. *Virtus eſt quam Deus in nobis ſine nobis operatur*, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. lv. art. 4.) Sed Chryſoſtomus dicit (hom. vi. in Matth. aliquant. ante fi.) *Non dat Deus ludere, ſed diabolus. Audi quid aliquando ludentes paſſi ſunt. Sedit populus manducare, & bibere, & ſurrexerunt ludere*. Ergo circa ludos non poteſt eſſe virtus.

3. Præterea. Philoſophus dicit in X. Ethic. (cap. vi. ante med.) quod operationes ludi non ordinantur in aliquid aliud. Sed ad virtutem requiritur ut propter aliud eligens operetur, ſicut patet per Philoſophum in II. Ethic. (cap. iv.) Ergo circa ludos non poteſt eſſe aliqua virtus.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in II. Muſicæ (cap. ult. in fi.) *Volo tandem tibi parcas: nam ſapientem decet interdum remittere aciem rebus agendis intentam*. Sed iſta remiſſio animi a rebus agendis fit per ludicra verba, & facta. Ergo his uti interdum ad ſapientem, & virtuoſum pertinet. Philoſophus etiam (Lib. IV. Ethic. cap. viii.) ponit virtutem eutrapeliæ circa ludos, quam nos poſſumus dicere iucunditatem.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut homo indiget corporali quiete ad corporis refocillationem, quia non poteſt continue laborare propter hoc quod habet finitam virtutem, quæ determinatis laboribus proportionatur; ita etiam eſt ex parte animæ, cuius etiam eſt virtus finita ad determinatas operationes proportionata. Et ideo quando ultra modum ſuum in aliquas operationes ſe extendit, laborat, & ex hoc fatigatur, præſertim quia in operationibus animæ ſimul etiam laborat corpus, inquantum ſcilicet anima intellectiva utitur viribus per organa corporea operantibus. Sunt autem bona ſenſibilia connaturalia homini: & ideo quando anima ſupra ſenſibilia elevatur, operibus rationis intenta, naſcitur exinde quædam fatigatio animalis, ſive homo intendat operibus rationis practicæ, ſive ſpeculativæ; magis tamen ſi operibus contemplationis intendat, quia per hoc magis a ſenſibilibus elevatur; quamvis forte in aliquibus operibus exterioribus rationis practicæ maior labor corporis conſiſtat. In utriſque tamen tanto aliquis magis altero fatigatur, quanto vehementius operibus rationis intendit. Sicut autem fatigatio corporalis ſolvitur per corporis quietem; ita etiam oportet quod fatigatio animalis ſolvatur per animæ quietem.

Quies autem animæ eſt delectatio, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. xxv. art.

2. &

2. & quæſt. xxxi. art. 1. ad 2.) cum de paſſionibus ageretur. Et ideo oportet remedium contra fatigationem animalem adhiberi per aliquam delectationem, intermiſſa intenſione ad inſiſtendum ſtudio rationis; ſicut in Collationibus Patrum (collat. 24. cap. xxi.) legitur, quod B. Ioannes Evangeliſta, cum quidam ſcandalizarentur, quod eum cum diſcipulis ſuis ludentem invenirent, dicitur mandaſſe uni eorum qui arcum gerebat, ut ſagittam traheret: quod cum pluries feciſſet, quæſivit utrum hoc continue facere poſſet: qui reſpondit, quod ſi hoc continue faceret, arcus frangeretur. Unde Beatus Ioannes ſubintulit, quod ſimiliter animus hominis frangeretur, ſi numquam a ſua intenſione relaxaretur. Huiuſmodi autem dicta, vel facta, in quibus non quæritur niſi delectatio animalis, vocantur ludicra, vel iocoſa. Et ideo neceſſe eſt talibus interdum uti, quaſi ad quamdam animæ quietem.

Et hoc eſt quod Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. viii.) quod *in huius vitæ converſatione quædam requies cum ludo habetur*. Et ideo oportet interdum aliquibus talibus uti. Circa quæ tamen videntur tria eſſe præcipue cavenda. Quorum primum & principale eſt quod prædicta delectatio non quæratur in aliquibus operationibus, vel verbis turpibus, vel nocivis. Unde Tullius dicit in I. de offic. (in tit. *de ſcurrilit. & facet.*) quod *unum genus iocandi eſt illiberale, petulans, flagitioſum, obſcœnum*. Aliud autem attendendum eſt, ne totaliter gravitas animæ reſolvatur. Unde Ambroſius dicit in I. de officiis (cap. xx. cir. princ.) *Caveamus ne dum relaxare animum volumus, ſolvamus omnem harmoniam, quaſi concentum quemdam bonorum operum*: & Tullius dicit in I. de off. (immediate ante cap. *de ſcurrilit.*) quod *ſicut pueris non omnem ludendi licentiam damus, ſed eam quæ ab honeſtis actionibus non ſit aliena; ſic in ipſo ioco aliquod probi ingenii lumen eluceat*. Tertio autem attendendum eſt, ſicut & in omnibus aliis humanis actionibus, ut congruat perſonæ, tempori, & loco, & ſecundum alias circumſtantias debite ordinetur, ut ſcilicet ſit *tempore, & homine dignus*, ut Tullius dicit ibidem (in tit. *de ſcurrilit.*) Huiuſmodi autem ſecundum regulam rationis ordinantur. Habitus autem ſecundum rationem operans eſt virtus moralis.

Et ideo circa ludos poteſt eſſe aliqua virtus, quam Philoſophus (loc. ſup. cit.) *eutrapeliam* nominat: & dicitur aliquis eutrapelus a bona converſione, quia ſcilicet bene convertit aliqua dicta, vel facta in ſolatium; & inquantum per hanc virtutem homo refrenatur ab immoderantia ludorum, ſub modeſtia continetur.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut dictum eſt, in cor. art.) iocoſa debent congruere negotiis, & perſonis: unde & Tullius dicit in I. Rhetor. (ſeu de invent. inter princ. & med.) quod *quando auditores ſunt defatigati, non eſt inutile ab aliqua re nova, aut ridicula oratorem incipere, ſi tamen rei dignitas non adimit iocandi facultatem*. Doctrina autem ſacra maximis rebus intendit, ſecundum illud Proverb. viii. 6. *Audite, quoniam de rebus magnis locutura ſum*. Unde Ambroſius non excludit univerſaliter iocum a converſatione humana, ſed a doctrina ſacra: unde præmittit: *Licet interdum honeſta ioca, ac ſuavia ſint; tamen ab eccleſiaſtica abhorrent regula: quoniam quæ in Scripturis ſanctis non reperimus, ea quemadmodum uſurpare poſſumus?*

Ad ſecundum dicendum, quod verbum illud Chryſoſtomi eſt intelligendum de illis qui inordinate ludis utuntur, & præcipue eorum qui finem in delectatione ludi conſtituunt; ſicut de quibuſdam dicitur Sapientiæ xv. 12. *Aeſtimaverunt eſſe ludum vitam noſtram*: contra quos dicit Tullius in I. de officiis (in tit. *Fontem eſſe modeſtiæ, ut appetitus obediat rationi*:) *Non ita generati a natura ſumus, ut ad ludum, & iocum facti eſſe videamur, ſed ad ſeveritatem potius, & ad quædam ſtudia graviora, atque maiora*.

Ad tertium dicendum, quod ipſæ operationes ludi ſecundum ſuam ſpeciem non ordinantur ad aliquem finem; ſed delectatio quæ in talibus actibus habetur, ordinatur ad aliquam animæ recreationem, & quietem: & ſecundum hoc, ſi fiat moderate, licet uti ludo. Unde Tullius dicit in I. de offic. (loc. cit.) *Ludo, & ioco uti quidem licet, ſed ſicut ſomno, & quietibus ceteris, tum cum gravibus, ſeriiſque rebus ſatisfecerimus*.

ARTICULUS III. 806

Utrum in ſuperfluitate ludi poſſit eſſe peccatum.

IV. Eth. lect. 16.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod in ſuperfluitate ludi non poſſit eſſe peccatum. Illud enim quod excuſat a peccato, non dicitur eſſe peccatum. Sed ludus quandoque excuſat a peccato: multa enim, ſi ſerio fierent, gravia peccata eſſent, quæ quidem ioco facta vel nulla, vel levia ſunt. Ergo videtur quod in ſuperabundantia ludi non ſit peccatum.

2. Præterea. Omnia alia vitia reducuntur ad ſeptem vitia capitalia, ut Gregorius dicit XXXI. Moral. (cap. XVII. a med.) Sed ſuperabundantia in ludis non videtur reduci ad aliquod capitalium vitiorum. Ergo videtur quod non ſit peccatum.

3. Præterea. Maxime hiſtriones in ludo videntur ſuperabundare, qui totam ſuam vitam ordinant ad ludendum. Si ergo ſuperabundantia ludi eſſet peccatum, tunc omnes hiſtriones eſſent in ſtatu peccati: peccarent etiam omnes qui eorum miniſterio uterentur, vel qui eis aliqua largirentur, tamquam peccati fautores: quod videtur eſſe falſum: legitur enim in vitis Patrum, (Lib. II. cap. XVI. & Lib. VIII. cap. LXIII.) quod beato Paphnutio revelatum eſt quod quidam ioculator futurus erat ſibi conſors in vita futura.

Sed contra eſt quod ſuper illud Proverb. XIV. *Riſus dolore miſcebitur, & extrema gaudii luctus occupat*, dicit Gloſſa (interl.) „luctus perpetuus." Sed in ſuperfluitate ludi eſt inordinatus riſus, & inordinatum gaudium. Ergo eſt ibi peccatum mortale, cui ſoli debetur luctus perpetuus.

Reſpondeo dicendum, quod in omni eo quod eſt dirigibile ſecundum rationem, ſuperfluum dicitur quod regulam rationis excedit; diminutum autem dicitur aliquid, ſecundum quod deficit a regula rationis. Dictum eſt autem (art. præc.) quod ludicra, ſive iocoſa verba, vel facta ſunt dirigibilia ſecundum rationem. Et ideo ſuperfluum in ludo accipitur quod excedit regulam rationis: quod quidem poteſt eſſe dupliciter. Uno modo ex ipſa ſpecie actionum quæ aſſumuntur in ludum: quod quidem iocandi genus ſecundum Tullium (Lib. I. de offic. tit. *de ſcurrilit. & facet.*) dicitur eſſe *illiberale, petulans, flagitioſum, obſcœnum*, quando ſcilicet utitur aliquis cauſa ludi turpibus verbis, vel factis vel etiam his quæ vergunt in proximi nocumentum, quæ de ſe ſunt peccata mortalia. Et ſic patet quod exceſſus in ludo eſt peccatum mortale.

Alio autem modo poteſt eſſe exceſſus in ludo ſecundum defectum debitarum circumſtantiarum; puta cum aliqui utuntur ludo vel temporibus, vel in locis indebitis, aut etiam præter convenientiam negotii, ſeu perſonæ. Et hoc quidem quandoque poteſt eſſe peccatum mortale propter vehementiam affectus ad ludum; cuius delectationem præponit aliquis dilectioni Dei; ita quod contra præceptum Dei, vel Eccleſiæ, talibus ludis uti non refugiat. Quandoque autem eſt peccatum veniale, puta ſi aliquis non tantum afficitur ad ludum quod propter hoc velit aliquid contra Deum committere.

Ad primum ergo dicendum, quod aliqua ſunt peccata propter ſolam intentionem, quia ſcilicet in iniuriam alicuius fiunt: quam quidem intentionem excludit ludus, cuius intentio ad delectationem fertur, non ad iniuriam alicuius: & in talibus ludus excuſat a peccato, vel peccatum diminuit. Quædam vero ſunt quæ ſecundum ſuam ſpeciem ſunt peccata, ſicut homicidium, fornicatio, & ſimilia: & talia non excuſantur per ludum; quinimmo ex his ludus redditur flagitioſus, & obſcœnus.

Ad ſecundum dicendum, quod ſuperfluitas in ludo pertinet ad ineptam lætitiam, quam Gregorius (loc. cit. in arg.) dicit eſſe filiam gulæ. Unde Exod. XXXII: 6. dicitur: *Sedit populus manducare, & bibere, & ſurrexerunt ludere.*

Ad tertium dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc.) ludus eſt neceſſarius ad converſationem humanæ vitæ. Ad omnia autem quæ ſunt utilia converſationi humanæ, deputari poſſunt aliqua officia licita. Et ideo etiam officium hiſtrionum, quod ordinatur ad ſolatium hominibus exhibendum, non eſt ſecundum ſe illicitum: nec ſunt in ſtatu peccati, dummodo moderate ludo utantur, ideſt non utendo aliquibus illicitis verbis, vel factis ad ludum, & non adhibendo ludum negotiis, & temporibus indebitis. Et quamvis in rebus hu-

manis non utantur alio officio per comparationem ad alios homines; tamen per comparationem ad ſeipſos, & ad Deum, alias habent ſerioſas, & virtuoſas operationes; puta dum orant, & ſuas paſſiones, & operationes componunt, & quandoque etiam pauperibus eleemoſynas largiuntur. Unde illi qui moderate eis ſubveniunt, non peccant, ſed iuſte faciunt, mercedem miniſterii eorum eis tribuendo. Si qui autem ſuperflue ſua in tales conſumunt, vel etiam ſuſtentant illos hiſtriones qui illicitis ludis utuntur; peccant, quaſi eos in peccato foventes. Unde Auguſtinus dicit ſuper Ioannes (tract. c. ante med.) quod *donare res ſuas hiſtrionibus, vitium eſt immane, non virtus*; niſi forte aliquis hiſtrio eſſet in extrema neceſſitate, in qua eſſet ei ſubveniendum: dicit enim Ambroſius in Lib. de officiis (ut refertur cap. *Paſce* diſt. lxxxvi.) *Paſce fame morientem: quiſquis enim paſcendo hominem ſervare poteris, ſi non paveris, occidiſti*.

ARTICULUS IV. 807

Utrum in defectu ludi conſiſtat aliquod peccatum.

IV. Eth. lect. 16.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod in defectu ludi non conſiſtat aliquod peccatum. Nullum enim peccatum indicitur pœnitenti. Sed Auguſtinus dicit (in Lib. de vera, & falſa pœnit. cap. xv. a med.) de pœnitente loquens: *Cohibeat ſe a ludis & a ſpectaculis ſæculi qui perfectam conſequi vult remiſſionis gratiam*. Ergo in defectu ludi non eſt aliquod peccatum.

2. Præterea. Nullum peccatum ponitur in commendatione Sanctorum. Sed in commendatione quorumdam ponitur quod a ludo abſtinuerunt: dicitur enim Hierem. xv. 17. *Non ſedi in concilio ludentium*: & Tob. III. 17. dicitur: *Numquam cum ludentibus miſcui me, neque cum his qui in levitate ambulant, participem me præbui*. Ergo in defectu ludi non poteſt eſſe peccatum.

3. Præterea. Andronicus ponit auſteritatem, quam inter virtutes numerat, eſſe habitum, ſecundum quem aliqui nec afferunt aliis delectationes collocutionum, nec ab his recipiunt. Sed hoc pertinet ad defectum ludi. Ergo defectus ludi magis pertinet ad virtutem quam ad vitium.

Sed contra eſt quod Philoſophus in II. Ethic. (cap. VII.) & in IV. (cap. VIII.) ponit defectum in ludo eſſe vitioſum.

Reſpondeo dicendum, quod omne quod eſt contra rationem in rebus humanis, vitioſum eſt. Eſt autem contra rationem ut aliquis ſe aliis oneroſum exhibeat, puta dum nihil delectabile exhibet, & etiam aliorum delectationes impedit. Unde Seneca dicit (Lib. de IV. virtutib. cap. *de continentia* ante med.) *Sic te geras ſapienter, quod nullus te habeat tamquam aſperum, nec contemnat quaſi vilem*. Illi autem qui in ludo deficiunt, nec ipſi dicunt aliquod ridiculum, & dicentibus moleſti ſunt, quia ſcilicet moderatos aliorum ludos non recipiunt. Et ideo tales vitioſi ſunt, & dicuntur *duri*, & *agreſtes*, ut Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. VIII.)

Sed quia ludus eſt utilis propter quietem, & delectationem; delectatio autem, & quies non propter ſe quæruntur in humana vita, ſed propter operationem, ut dicitur in X. Ethic. (cap. VI.) ideo *defectus ludi minus eſt vitioſus quam ludi ſuperexceſſus*. Unde Philoſophus dicit in IX. Ethic. (cap. x. ante med.) quod *pauci amici propter delectationem ſunt habendi, quia parum de delectatione ſufficit ad vitam quaſi pro condimento, ſicut parum de ſale ſufficit in cibo*.

Ad primum ergo dicendum, quod quia pœnitentibus luctus indicitur pro peccatis, ideo interdicitur eis ludus. Nec hoc pertinet ad vitium defectus, quia hoc ipſum eſt ſecundum rationem quod in eis ludus diminuatur.

Ad ſecundum dicendum, quod Hieremias ibi loquitur ſecundum congruentiam temporis, cuius ſtatus magis luctum requirebat: unde ſubdit: *Solus ſedebam, quoniam amaritudine repleſti me*. Quod autem dicitur Tob. III. pertinet ad ludum ſuperfluum: quod patet ex eo quod ſequitur: *Neque cum his qui in levitate ambulant, participem me præbui*.

Ad tertium dicendum, quod auſteritas, ſecundum quod eſt virtus, non excludit omnes delectationes, ſed ſuperfluas, & inordinatas: unde videtur pertinere ad affabilitatem, quam Philoſophus (Lib. IV. Ethic. cap. VI.) *amicitiam* nominat, vel ad eutrapeliam, ſive iucunditatem: & tamen nominat, & definit eam ſic ſecundum convenientiam ad

ad temperantiam, cuius eſt delectationes reprimere.

QUAESTIO CLXIX.

De modeſtia,

in duos articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de modeſtia, ſecundum quod conſiſtit in exteriori apparatu, & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum circa exteriorem apparatum poſſit eſſe virtus, & vitium.

Secundo, utrum mulieres peccent mortaliter in ſuperfluo ornatu.

ARTICULUS I. 808

Utrum circa exteriorem ornatum poſſit eſſe virtus, & vitium.

Inf. quæſt. clxxxvii. *art.* 6. *cor. & quol.* x. *art.* 14. *& opuſc.* lviii. *cap.* viii. *& Matth.* x. *& I. Ethic.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod circa exteriorem ornatum non poſſit eſſe virtus, & vitium. Exterior enim ornatus non ineſt nobis a natura: unde & ſecundum diverſitatem temporum, & locorum variatur: unde Auguſtinus dicit in III. de doctrina chriſt. (cap. xii. ad fi.) quod *talares, & manicatas tunicas habere apud veteres Romanos flagitium erat; nunc autem honeſto loco natis non eas habere flagitium eſt*. Sed, ſicut Philoſophus dicit in II. Ethic. (cap. i.) naturaliter ineſt nobis aptitudo ad virtutes. Ergo circa huiuſmodi non eſt virtus, & vitium.

2. Præterea. Si circa exteriorem cultum eſſet virtus, & vitium, oporteret quod ſuperfluitas in talibus eſſet vitioſa, & etiam defectus vitioſus. Sed ſuperfluitas in cultu exteriori non videtur eſſe vitioſa, quia etiam ſacerdotes & miniſtri altaris in ſacro miniſterio pretioſiſſimis veſtibus utuntur: ſimiliter etiam defectus in talibus non videtur eſſe vitioſus, quia in laudem quorumdam dicitur ad Heb. xi. 37. *Circuierunt in melotis, & in pellibus caprinis*. Non ergo videtur quod in talibus poſſit eſſe virtus, & vitium.

3. Præterea. Omnis virtus aut eſt theologica, aut moralis, aut intellectualis. Sed circa huiuſmodi non conſiſtit virtus intellectualis, quæ perficitur in aliqua cognitione veritatis: ſimiliter etiam nec eſt ibi virtus theologica, quæ habet Deum pro obiecto: nec eſt etiam ibi aliqua virtutum moralium, quas Philoſophus tangit (Lib. II. Ethic. cap. vii.) Ergo videtur quod circa huiuſmodi cultum non poſſit eſſe virtus, & vitium.

Sed contra. Honeſtas ad virtutem pertinet. Sed in exteriori cultu conſideratur quædam honeſtas: dicit enim Ambroſius in I. de offic. (cap. xix.) *Decor corporis non ſit affectatus, ſed naturalis, ſimplex, neglectus magis quam expetitus, non pretioſis, & albentibus adiutus veſtimentis, ſed communibus, ut honeſtati, vel neceſſitati nihil deſit, nihil accedat nitori.* Ergo in exteriori cultu poteſt eſſe virtus, & vitium.

Reſpondeo dicendum, quod in ipſis rebus exterioribus, quibus homo utitur, non eſt aliquod vitium, ſed ex parte hominis, qui immoderate utitur eis. Quæ quidem immoderantia poteſt eſſe dupliciter. Uno quidem modo per comparationem ad conſuetudinem hominum cum quibus aliquis vivit: unde dicit Auguſtinus in III. Confeſſ. (cap. viii. a princ.) *Quæ contra mores hominum ſunt flagitia, pro morum diverſitate vitanda ſunt; ut pactum inter ſe civitatis, aut gentis conſuetudine, vel lege firmatum nullius civis, aut peregrini libidine violetur: turpis eſt enim omnis pars univerſo ſuo non congruens.*

Alio modo poteſt eſſe immoderantia in uſu talium rerum ex inordinato affectu utentis; ex quo quandoque contingit quod homo nimis libidinoſe talibus utatur, ſive ſecundum conſuetudinem eorum cum quibus vivit, ſive præter eorum conſuetudinem. Unde Auguſtinus dicit in III. de doctrina chriſt. (cap. xii. in fi.) *In uſu rerum abeſſe oportet libidinem: quæ non ſolum ipſa eorum, inter quos vivit; conſuetudine nequiter abutitur; ſed etiam ſæpe fines eius egreſſa, fœditatem ſuam, quæ inter clauſtra morum ſolemnium latitabat, flagitioſiſſima eruptione manifeſtat.*

Contingit autem iſta inordinatio affectus tripliciter quantum ad ſuperabundantiam. Uno modo per hoc quod aliquis ex ſuperfluo cultu veſtium hominum gloriam quærit, prout ſcilicet veſtes, & alia huiuſmodi pertinent ad quemdam ornatum. Unde Gregorius dicit in quadam homilia (xl. in Evang. inter princ. & med.) *Sunt nonnulli qui cultum ſubtilium, pretioſarumque veſtium non putant eſſe peccatum: quod videlicet ſi*

culpa

culpa non eſſet, nequaquam ſermo Dei tam vigilanter exprimeret, quod dives qui torquebatur apud inferos, byſſo, & purpura indutus fuiſſet. Nemo quippe veſtimenta pretioſa, ſcilicet excedentia proprium ſtatum, *niſi ad inanem gloriam quærit*. Alio modo ſecundum quod homo per ſuperfluum cultum veſtium quærit delicias, ſecundum quod veſtis ordinatur ad corporis fomentum. Tertio ſecundum quod nimiam ſolicitudinem apponit ad exteriorem veſtium cultum, etiamſi non ſit aliqua inordinatio ex parte finis. Et ſecundum hoc Andronicus ponit tres virtutes circa exteriorem cultum: ſcilicet *humilitatem*, quæ excludit intentionem gloriæ, unde dicit, quod humilitas eſt habitus non ſuperabundans in ſumptibus, & præparationibus: & *per ſufficientiam*, quæ excludit intentionem deliciarum, unde dicit, quod per ſe ſufficientia eſt habitus contentus quibus oportet, & determinativa eorum quæ ad vivere conveniunt, ſecundum illud Apoſtoli I. ad Timoth. ult. 8. *Habentes alimenta, & quibus tegamur, his contenti ſimus*: & *ſimplicitatem*, quæ excludit ſuperfluam ſolicitudinem talium, unde dicit, quod ſimplicitas eſt habitus contentus his quæ contingunt.

Ex parte autem defectus ſimiliter poteſt eſſe duplex inordinatio per affectum. Uno quidem modo ex negligentia hominis, qui non adhibet ſtudium, vel laborem ad hoc quod exteriori cultu utatur, ſecundum quod oportet. Unde Philoſophus dicit in VII. Ethic. (cap. VII. a med.) quod ad hoc mollitiem pertinet quod aliquis trahat veſtimentum per terram, ut non laboret elevando ipſum. Alio modo ex eo quod ipſum defectum exterioris cultus ad gloriam ordinat. Unde dicit Auguſtinus in Lib. II. de ſermone Domini in monte (cap. XII. parum a princ.) *non in ſolo rerum corporearum nitore, atque pompa, ſed etiam in ipſis ſordibus luctuoſis eſſe poſſe iactantiam, & eo periculoſiorem, quod ſub nomine ſervitutis Dei decipit*. Et Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. VII. cir. fi.) quod *ſuperabundatia, & inordinatus defectus ad iactantiam pertinet*.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ipſe cultus exterior non ſit a natura, tamen ad naturalem rationem pertinet ut exteriorem cultum moderetur: & ſecundum hoc nati ſumus hanc virtutem ſuſcipere, quæ exteriorem cultum moderatur.

Ad ſecundum dicendum, quod illi qui in dignitatibus conſtituuntur, vel etiam miniſtri altaris, pretioſioribus veſtibus quam ceteri induuntur, non propter ſui gloriam, ſed ad ſignificandam excellentiam ſui miniſterii, vel cultus divini: & ideo in eis non eſt vitioſum. Unde Auguſtinus dicit in III. de doctrina chriſt. (cap. XII. in princ.) *Quiſquis ſic utitur exterioribus rebus, ut metas conſuetudinis bonorum, inter quos verſatur, excedat, aut aliquid ſignificat, aut flagitioſus eſt, dum ſcilicet propter delicias, aut oſtentationem talibus utitur*. Similiter etiam ex parte defectus contingit eſſe peccatum. Non tamen ſemper qui vilioribus quam ceteri veſtibus utitur, peccat. Si enim hoc facit propter iactantiam, vel ſuperbiam, ut ſe ceteris præferat, vitium ſuperſtitionis eſt. Si autem hoc faciat propter macerationem carnis, vel humiliationem ſpiritus, ad virtutem temperantiæ pertinet. Unde Auguſtinus dicit in Lib. III. de doct. chriſt. (loc. cit.) *Quiſquis reſtrictius rebus prætereuntibus utitur quam ſe habent mores eorum cum quibus vivit, aut temperatus, aut ſuperſtitioſus eſt*. Præcipue autem competit vilibus veſtimentis uti his qui alios & verbo, & exemplo ad pœnitentiam hortantur; ſicut fecerunt Prophetæ, de quibus Apoſtolus ibi loquitur. Unde quædam Gloſſa (ord. ſuper illud, *Ipſe autem Ioannes &c.*) dicit Matth. III. *Qui pœnitentiam prædicat, habitum pœnitentiæ prætendit*.

Ad tertium dicendum, quod huiuſmodi exterior cultus indicium quoddam eſt conditionis humanæ: & ideo exceſſus, & defectus, & medium in talibus reduci poſſunt ad virtutem veritatis, quam Philoſophus (loc. cit. in arg.) ponit circa facta, & dicta, quibus aliquid de ſtatu hominis ſignificatur.

ARTICULUS II. 809

Utrum ornaus mulierum ſit ſine peccato mortali.

Opuſ. LVII. *cap.* VIII. *&. Iſa.* III. *fin. & I. Cor.* VII. *lect.* 7.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ornatus mulierum non ſit ſine peccato mortali. Omne enim quod eſt contra præceptum divinæ legis, eſt peccatum mortale. Sed ornatus mulierum eſt contra præceptum divinæ legis: dicitur enim I. Petr. III. 3. *Quarum*, ſci-

licet

Digitized by Google

licet mulierum, *non ſit extrinſecus capillatura, aut circumdatio auri, aut indumenti veſtimentorum cultus*: ubi dicit Gloſſa Cypriani (ord. Lib. de habitu virg. cir. med.) „ Serico, & purpura induтæ, Chriſtum ſincere induere non poſſunt: auro, & margaritis adornatæ, & monilibus, ornamenta mentis, & corporis perdiderunt." Sed hoc non fit niſi per peccatum mortale. Ergo ornatus mulierum non poteſt eſſe ſine peccato mortali.

2. Præterea. Cyprianus dicit in Libro de habitu virginum (loc. cit.) *Non virgines tantum, aut viduas, ſed & nuptas puto, & omnes omnino feminas admonendas, quod opus Dei, & facturam eius, & plaſma adulterare nullo modo debeant, adhibito flavo colore, vel nigro pulvere, vel rubore, aut quolibet lineamenta nativa corrumpente medicamine*. Et poſtea ſubdit: *Manus Deo inferunt, quando illud quod ille formavit, reformare contendunt. Impugnatio eſt iſta divini operis, prævaricatio eſt veritatis. Deum videre non poteris, quando oculi tibi non ſunt, quos Deus fecit, ſed quos diabolus infecit, de inimico tuo compta, cum illo pariter arſura*. Sed hoc non debetur niſi peccato mortali. Ergo ornatus mulieris non eſt ſine peccato mortali.

3. Præterea. Sicut non congruit mulieri quod veſte virili utatur; ita etiam ei non competit quod inordinato ornatu utatur. Sed primum eſt peccatum: dicitur enim Deut. XXII. 5. *Non induatur mulier veſte virili, nec vir veſte muliebri*. Ergo etiam videtur quod ſuperfluus ornatus mulierum ſit peccatum mortale.

4. Sed contra eſt, quia ſecundum hoc videretur quod artifices huiuſmodi ornamenta præparantes mortaliter peccarent.

Reſpondeo dicendum, quod circa ornamenta mulierum ſunt eadem attendenda quæ ſupra (art. præc.) communiter dicta ſunt circa exteriorem cultum; & inſuper quoddam aliud ſpeciale, quod ſcilicet muliebris cultus viros ad laſciviam provocat, ſecundum illud Proverb. VII. 10. *Ecce mulier occurrit illi ornatu meretricio præparata ad decipiendas animas*.

Poteſt tamen mulier licite operam dare ad hoc quod viro ſuo placeat, ne per eius contemptum in adulterium labatur. Unde dicitur I. ad Corinth. VII. 34. quod *mulier quæ nupta eſt, cogitat quæ ſunt mundi, quomodo placeat viro*. Et ideo ſi mulier coniugata ad hoc ſe ornet ut viro ſuo placeat, poteſt hoc facere abſque peccato.

Illæ autem mulieres quæ viros non habent, nec volunt habere, vel ſunt in ſtatu non habendi, non poſſunt abſque peccato appetere placere virorum aſpectibus ad concupiſcendum: quia hoc eſt dare eis incentivum peccandi. Et ſi quidem hac intentione ſe ornent, ut alios provocent ad concupiſcentiam, mortaliter peccant; ſi autem ex quadam levitate, vel etiam ex quadam vanitate propter iactantiam quamdam, non ſemper eſt peccatum mortale, ſed quandoque veniale. Et eadem ratio quantum ad hoc eſt de viris. Unde Auguſtinus dicit in epiſt. ad Poſſidium (ccxlv. al. lxxiii. paulo a princ.) *Nolo ut de ornamentis auri, vel veſtis præproperam habeas in prohibendo ſententiam, niſi in eos qui neque coniugati ſunt, neque coniugari cupientes, cogitare debent quomodo placeant Deo. Illi autem cogitant quæ ſunt mundi, quomodo placeant vel viri uxoribus, vel mulieres maritis: niſi quod capillos nudare feminas, quas etiam caput velare Apoſtolus jubet, nec maritatas decet*.

In quo tamen caſu poſſent aliquæ a peccato excuſari, quando hoc non fieret ex aliqua vanitate, ſed propter contrariam conſuetudinem; quamvis talis conſuetudo non ſit laudabilis.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Gloſſa (ordin.) ibidem dicit, *mulieres eorum qui in tribulatione erant, contemnebant viros; & ut aliis placerent, ſe pulchre ornabant*: quod fieri Apoſtolus prohibet. In quo etiam caſu loquitur Cyprianus; non autem prohibet, mulieres coniugatas ornari, ut placeant viris, ne detur eis occaſio peccandi cum aliis. Unde Apoſtolus I. ad Timoth. II. 9. dicit: *Mulieres in habitu ornato, cum verecundia, & ſobrietate ornantes ſe, non in tortis crinibus, aut auro, aut margaritis, aut veſte pretioſa*: per quod datur intelligi, quod ſobrius, & moderatus ornatus non prohibetur mulieribus, ſed ſuperfluus, & inverecundus, & impudicus.

Ad ſecundum dicendum, quod mulierum fucatio, de qua Cyprianus loquitur, eſt quædam ſpecies fictionis, quæ non poteſt eſſe ſine peccato. Unde Auguſtinus dicit in epiſt. ad Poſſidium (ccxlv. al. lxxiii. ante med.) *Fucari pigmentis, quo rubicundior, vel candidior appareat, adul-*

adulterina fallacia eſt: qua non dubito etiam ipſos maritos ſe nolle decipi, quibus ſolis, ſcilicet maritis, *permittendæ ſunt feminæ ornari ſecundum veniam, non ſecundum imperium*. Non ſemper tamen talis fucatio eſt cum peccato mortali, ſed ſolum quando fit propter laſciviam, vel in Dei contemptum: in quibus caſibus loquitur Cyprianus. Sciendum tamen, quod aliud eſt fingere pulchitudinem non habitam, & aliud occultare turpitudinem ex aliqua cauſa provenientem, puta ægritudine, vel aliquo huiuſmodi: hoc enim eſt licitum: quia ſecundum Apoſtolum I. ad Corinth. XII. 23. *quæ putamus ignobiliora membra corporis eſſe, his honorem abundantiorem circumdamus*.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc.) cultus exterior debet competere conditioni perſonæ ſecundum communem conſuetudinem. Et ideo de ſe vitioſum eſt quod mulier utatur veſte virili, aut e converſo: & præcipue quia hoc poteſt eſſe cauſa laſciviæ: & ſpecialiter prohibetur in lege (Deut. XXII.) quia Gentiles tali mutatione habitus utebantur ad idololatriæ ſuperſtitionem. Poteſt tamen quandoque hoc fieri ſine peccato propter aliquam neceſſitatem, vel cauſa ſe occultandi ab hoſtibus, vel propter defectum alterius veſtimenti, vel propter aliquid aliud huiuſmodi.

Ad quartum dicendum, quod ſi qua ars eſt ad faciendum aliqua opera, quibus homines uti non poſſunt abſque peccato, per conſequens artifices talia faciendo peccarent, utpote præbentes directe aliis occaſionem peccandi; puta ſi quis fabricaret idola, vel aliqua ad cultum idololatriæ pertinentia. Si qua vero ars ſit cuius operibus homines poſſunt bene, & male uti (ſicut gladii, ſagittæ, & alia huiuſmodi) uſus talium artium non eſt peccatum: & hæ ſolæ artes ſunt dicendæ. Unde Chryſoſtomus dicit ſuper Matth. (hom. l. a med.) *Eas ſolum artes oportet vocare quæ neceſſariorum, & eorum quæ continent vitam noſtram, ſunt tributivæ, & conſtrictivæ*. Si tamen operibus alicuius artis ut pluries aliqui male utantur, quamvis de ſe non ſint illicitæ, ſunt tamen per officium Principis a civitate extirpandæ ſecundum documenta Platonis. Quia ergo mulieres licite ſe poſſunt ornare, vel ut conſervent decentiam ſui ſtatus, vel etiam aliquid ſuperaddere, ut placeant viris, conſequens eſt quod artifices talium ornamentorum non peccant in uſu talis artis, niſi forte inveniendo aliqua ſuperflua, & curioſa. Unde Chryſoſtomus dicit ſuper Matthæum (loc. cit.) quod *etiam ab arte calceorum, & textorum multa abſcindere oportet: etenim ad luxuriam deduxerunt, (a) neceſſitatem eius corrumpentes, artem arti male commiſcentes*.

QUAESTIO CLXX.

De præceptis temperantiæ,

in duos articulos diviſa.

Poſtea conſiderandum eſt de præceptis temperantiæ.

Et primo de præceptis ipſius temperantiæ.

Secundo de præceptis partium eius.

ARTICULUS I. 810

Utrum præcepta temperantiæ convenienter in lege divina tradantur.

1. 2. *quæſt.* c. *art.* II. *ad* 3.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod præcepta temperantiæ inconvenienter in lege divina tradantur. Fortitudo enim eſt potior virtus quam temperantia, ut ſupra dictum eſt (quæſt. CXLI. art. 8. & 1. 2. quæſt. LXVI. art. 4.) Sed nullum præceptum fortitudinis ponitur inter præcepta Decalogi, quæ ſunt potiora legis præcepta. Ergo inconvenienter inter præcepta Decalogi ponitur prohibitio adulterii, quod contrariatur temperantiæ, ut ex ſupradictis patet (quæſt. CLIV. art. 8.)

2. Præterea. Temperantia non eſt ſolum circa venerea, ſed etiam circa delectationem ciborum, & potuum. Sed inter præcepta Decalogi non prohibetur aliquod vitium pertinens ad delectationem ciborum, & potuum, neque etiam pertinens ad aliquam aliam ſpeciem luxuriæ. Ergo neque etiam debet poni aliquod præceptum prohibens adulterium, quod pertinet ad delectationem venereorum.

3. Præterea. Principalius eſt in intentione legislatoris inducere ad virtutes quam vitia prohibere: ad hoc enim vitia

tia

(a) *Ita cum pluribus codicibus, & edit. veteribus edit. Patav. Nicolaius:* neceſſitate ſuperata curioſitatem arti male commiſcentes.

tia prohibentur ut virtutum impedimenta tollantur. Sed præcepta Decalogi ſunt principaliora in lege divina. Ergo inter præcepta Decalogi magis debuit poni præceptum aliquod affirmativum directe inducens ad virtutem temperantiæ, quam præceptum negativum prohibens adulterium, quod ei directe opponitur.

In contrarium eſt auctoritas Scripturæ (Exod. xx.)

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Apoſtolus dicit I. ad Timoth. 1. 5. *finis præcepti caritas eſt*: ad quam duobus præceptis inducimur pertinentibus ad dilectionem Dei, & proximi. Et ideo illa præcepta in Decalogo ponuntur quæ directius ordinantur ad dilectionem Dei, & proximi.

Inter vitia autem temperantiæ oppoſita, maxime dilectioni proximi videtur opponi adulterium, per quod aliquis uſurpat ſibi rem alienam, abutendo ſcilicet uxore proximi. Et ideo inter præcepta Decalogi præcipue prohibetur adulterium, non ſolum ſecundum quod opere exercetur, ſed etiam ſecundum quod corde concupiſcitur.

Ad primum ergo dicendum, quod inter ſpecies vitiorum quæ opponuntur fortitudini, nulla eſt quæ ita directe contrarietur dilectioni proximi, ſicut adulterium, quod eſt ſpecies luxuriæ, quæ temperantiæ contrariatur: & tamen vitium audaciæ, quod opponitur fortitudini, quandoque ſolet eſſe cauſa homicidii, quod inter præcepta Decalogi prohibetur: dicitur enim Eccli. VIII. 18. *Cum audace non eas in via, ne forte gravet mala ſua in te*.

Ad ſecundum dicendum, quod gula non directe opponitur dilectioni proximi, ſicut adulterium, neque etiam aliqua alia ſpecies luxuriæ. Non enim tanta fit iniuria patri per ſtuprum virginis, quæ non eſt eius connubio deputata, quanta fit iniuria viro per adulterium uxoris, cuius corporis poteſtatem ipſe habet, non uxor.

Ad tertium dicendum, quod præcepta Decalogi, ut ſupra dictum eſt (quæſt. CXXII. art. 1.) ſunt quædam univerſali divinæ legis principia: unde oportet ea eſſe communia. Non poterant autem aliqua præcepta communia affirmativa de temperantia dari, quia uſus eius variatur ſecundum diverſa tempora, ſicut Auguſtinus dicit in Libro de bono coniugali (cap. XV.) & ſecundum diverſas hominum leges, & conſuetudines.

ARTICULUS II. 811

Utrum convenienter tradantur in divina lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter tradantur in divina lege præcepta de virtutibus annexis temperantiæ. Præcepta enim Decalogi, ut dictum eſt (art. præc. ad 3.) ſunt quædam univerſalia principia totius legis divinæ. Sed *ſuperbia eſt initium omnis peccati*, ut dicitur Eccli. x. 15. Ergo inter præcepta Decalogi debuit aliquod poni prohibitivum ſuperbiæ.

2. Præterea. Illa præcepta maxime debent in Decalogo poni per quæ homines maxime inclinantur ad legis impletionem: quia iſta videntur principalia. Sed per humilitatem, per quam homo Deo ſubiicitur, maxime videtur homo diſponi ad obſervantiam divinæ legis; unde obedientia inter gradus humilitatis computatur, ut ſupra habitum eſt (quæſt. CLXI. art. 6.) & idem etiam videtur eſſe dicendum de manſuetudine, per quam fit ut homo divinæ Scripturæ non contradicat, ut Auguſtinus dicit in II. de doctr. chriſt. (cap. VII. cir. princ.) Ergo videtur quod de humilitate, & manſuetudine aliqua præcepta in Decalogo poni debuerint.

3. Præterea. Dictum eſt (art. præc.) quod adulterium in Decalogo prohibetur, quia contrariatur dilectioni proximi. Sed etiam inordinatio exteriorum motuum, quæ contrariatur modeſtiæ, dilectioni proximi opponitur: unde Auguſtinus dicit in Regula (epiſt. CCXII. al. CIX. cir. med.) *In omnibus motibus veſtris nihil fiat quod cuiuſquam offendat aſpectum*. Ergo videtur quod etiam huiuſmodi inordinatio debuit prohiberi per aliquod præceptum Decalogi.

In contrarium ſufficit auctoritas Scripturæ.

Reſpondeo dicendum, quod virtutes temperantiæ annexæ dupliciter conſiderari poſſunt: uno modo ſecundum ſe; alio modo ſecundum ſuos effectus. Secundum ſe quidem non habent directam habitudinem ad dilectionem Dei, vel proximi; ſed magis reſpiciunt quamdam moderationem eorum quæ ad ipſum hominem pertinent.

Quantum autem ad effectus ſuos, poſſunt reſpicere dilectionem Dei, vel proximi:

ximi: & ſecundum hoc aliqua præcepta in Decalogo ponuntur pertinentia ad prohibendum effectus vitiorum oppoſitorum temperantiæ partibus: ſicut ex ira, quæ opponitur manſuetudini, procedit interdum aliquis ad homicidium (quod in Decalogo prohibetur) aut ad ſubtrahendum debitum honorem parentibus; quod etiam poteſt ex ſuperbia provenire, ex qua etiam multi tranſgrediuntur præcepta primæ tabulæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ſuperbia eſt initium peccati, ſed latens in corde; cuius etiam inordinatio non perpenditur communiter ab omnibus. Unde eius prohibitio non debuit poni inter præcepta Decalogi, quæ ſunt prima principia per ſe nota.

Ad ſecundum dicendum, quod præcepta quæ per ſe inducunt ad obſervantiam legis, præſupponunt iam legem: unde non poſſunt eſſe prima legis præcepta, ut in Decalogo ponantur.

Ad tertium dicendum, quod inordinatio exteriorum motuum non pertinet ad offenſam proximi ſecundum ipſam ſpeciem actus, ſicut homicidium, adulterium, & furtum, quæ in Decalogo prohibentur; ſed ſolum ſecundum quod ſunt ſigna interioris inordinationis, ut ſupra dictum eſt (quæſt. clxviii. art. 1. ad 1.)

QUAESTIO CLXXI.

De prophetia,

in ſex articulos diviſa.

Poſtquam dictum eſt de ſingulis virtutibus, & vitiis, quæ pertinent ad omnium hominum conditiones, & ſtatus, nunc conſiderandum eſt de his quæ ſpecialiter ad aliquos homines pertinent. Invenitur autem differentia inter homines ſecundum ea quæ ad habitus, & actus animæ rationalis pertinent, tripliciter. Uno quidem modo ſecundum diverſas gratias gratis datas: quia, ut dicitur I. ad Corinth. xii. *diviſiones gratiarum ſunt*: & *alii datur per ſpiritum ſermo ſapientiæ, alii ſermo ſcientiæ &c.* Alia vero differentia eſt ſecundum diverſas vitas, activam ſcilicet, & contemplativam, quæ accipiuntur ſecundum diverſa operationum ſtudia: unde & ibidem dicitur, quod *diviſiones operationum ſunt*. Aliud enim eſt ſtudium operationis in Martha, quæ *ſolicita erat, & laborabat circa frequens miniſterium*; quod pertinet ad vitam activam: aliud autem eſt in Maria, quæ *ſedens ſecus pedes Domini audiebat verbum illius*; quod pertinet ad contemplativam, ut habetur Lucæ x. Tertio modo ſecundum diverſitatem officiorum, & ſtatuum, prout dicitur ad Epheſ. iv. 11. *Et ipſe dedit quoſdam quidem Apoſtolos, quoſdam autem Prophetas, alios vero Evangeliſtas, alios autem Paſtores, & Doctores*: quod pertinet ad diverſa miniſteria, de quibus dicitur I. ad Corinth. xii. 5. *Diviſiones miniſtrationum ſunt*. Eſt autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus occurrit conſideratio prima, quod quædam earum pertinent ad cognitionem, quædam vero ad locutionem, quædam vero ad operationem. Omnia vero quæ ad cognitionem pertinet, ſub prophetia comprehendi poſſunt. Nam prophetica revelatio ſe extendit non ſolum ad futuros hominum eventus, ſed etiam ad res divinas, & quantum ad ea quæ proponuntur omnibus credenda, quæ pertinent ad fidem, & quantum ad altiora myſteria, quæ ſunt perfectorum, quæ pertinent ad ſapientiam. Eſt etiam prophetica revelatio de his quæ pertinent ad ſpirituales ſubſtantias, a quibus vel ad bonum, vel ad malum inducimur; quod pertinet ad diſcretionem ſpirituum. Extendit etiam ſe ad directionem humanorum actuum; quod pertinet ad ſcientiam, ut infra patebit (quæſt. clxxvii.) Et ideo primo occurrit conſiderandum de prophetia, & de raptu, qui eſt quidam prophetiæ gradus.

De prophetia autem quadruplex conſideratio occurrit: quarum prima eſt de eſſentia eius; ſecunda de cauſa ipſius; tertia de modo propheticæ cognitionis; quarta de diviſione prophetiæ.

Circa primum quæruntur ſex.

Primo, utrum prophetia pertineat ad cognitionem.

Secundo, utrum ſit habitus.

Tertio, utrum ſit ſolum futurorum contingentium.

Quarto, utrum Propheta cognoſcat omnia prophetabilia.

Quinto, utrum Propheta diſcernat ea quæ divinitus percipit, ab eis quæ proprio ſpiritu videt.

Sexto, utrum prophetiæ poſſit ſubeſſe falſum.

ARTICULUS I. 812

Utrum prophetia pertineat ad cognitionem.

Inf. art. 2. *cor.* & III. *P. quæſt.* VII. *art.* 8. & *ver. quæſt.* XII. *ar.* 1 & *Iſaiæ* 1. *princ.* & I. *Cor.* XIV. *princ.* & *Heb.* XI. *lect.* 7.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod prophetia non pertineat ad cognitionem. Dicitur enim Eccli. XLVIII. 14. quod *corpus Eliſæi mortuum prophetavit*: & infra cap. XLIX. 18. dicitur de Ioſeph, quod *oſſa ipſius viſitata ſunt, & poſt mortem prophetaverunt*. Sed in corpore, vel in oſſibus poſt mortem non remanet aliqua cognitio. Ergo prophetia non pertinet ad cognitionem.

2. Præterea. I. ad Cor. XIV. 3. dicitur: *Qui prophetat, hominibus loquitur ad ædificationem*. Sed locutio eſt effectus cognitionis, non eſt autem ipſa cognitio. Ergo videtur quod prophetia non pertineat ad cognitionem.

3. Præterea. Omnis cognoſcitiva perfectio excludit ſtultitiam, & inſaniam. Sed hæc ſimul poſſunt eſſe cum prophetia: dicitur enim Oſeæ IX. 7. *Scitote Iſrael ſtultum prophetam*, (a) *inſanum*. Ergo prophetia non eſt cognoſcitiva perfectio.

4. Præterea. Sicut revelatio pertinet ad intellectum, ita inſpiratio videtur pertinere ad affectum, eo quod importat motionem quamdam. Sed prophetia dicitur eſſe *inſpiratio*, vel *revelatio*, ſecundum Caſſiodorum (in prolog. ſuper Pſal. cap. 1.) Ergo videtur quod prophetia non magis pertineat ad intellectum quam ad affectum.

Sed contra eſt quod dicitur I. Reg. IX. 9. *Qui enim Propheta dicitur hodie, olim vocabatur Videns*. Sed viſio pertinet ad cognitionem. Ergo prophetia ad cognitionem pertinet.

Reſpondeo dicendum, quod prophetia primo & principaliter conſiſtit in cognitione, quia videlicet Prophetæ cognoſcunt ea quæ ſunt procul, & remota ab hominum cognitione. Unde poſſunt dici Prophetæ a πρὸ *pro*, quod eſt procul, & φανὸς *phanos*, quod eſt apparitio, quia ſcilicet eis aliqua quæ ſunt procul, apparent. Et propter hoc, ut Iſidorus dicit in Lib. VII. Etymolog. (cap. VIII.) *in veteri teſtamento appellabantur Videntes, quia videbant ea quæ ceteri non videbant, & proſpiciebant quæ in myſterio abſcondita erant*. Unde & Gentilitas eos appellabat *Vates* a vi mentis.

Sed quia, ut dicitur I. ad Cor. XII. 7. *unicuique datur manifeſtatio ſpiritus ad utilitatem*: & infra cap. XIV. 12. dicitur: *Ad ædificationem Eccleſiæ quærite ut abundetis*: inde eſt quod prophetia ſecundario conſiſtit in locutione, prout Prophetæ ea quæ divinitus edocti cognoſcunt, ad ædificationem aliorum annuntiant, ſecundum illud Iſaiæ XXI. 10. *Quæ audivi a Domino exercituum, Deo Iſrael, annuntiavi vobis*. Et ſecundum hoc, ut Iſidorus dicit in Lib. VII. Etymolog. (cap. VIII.) poſſunt dici *Prophetæ* quaſi *Præfatores*, eo quod *porro fantur*, ideſt a remotis fantur, & de futuris vera prædicunt.

Ea autem quæ ſupra humanam cognitionem divinitus revelantur, non poſſunt confirmari ratione humana, (b) quam excedunt ſecundum operationem virtutis divinæ, ſecundum illud Marci ult. 20. *Prædicaverunt ubique, Domino cooperante, & ſermonem confirmante ſequentibus ſignis*. Unde tertio ad prophetiam pertinet operatio miraculorum, quaſi confirmatio quædam propheticæ annuntiationis. Unde dicitur Deuteron. ult. 10. *Non ſurrexit Propheta ultra in Iſrael, ſicut Moyſes, quem noſſet Dominus facie ad faciem in omnibus ſignis, atque portentis*.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ loquuntur de prophetia quantum ad hoc tertium, quod aſſumitur ut prophetiæ argumentum.

Ad ſecundum dicendum, quod Apoſtolus ibi loquitur quantum ad propheticam enuntiationem.

Ad tertium dicendum, quod illi qui dicuntur prophetæ inſani, & ſtulti, non ſunt veri Prophetæ, ſed falſi: de quibus dicitur Hieremiæ XXIII. 16. *Nolite audire verba prophetarum, qui prophetant vobis, & decipiunt vos: viſionem cordis ſui loquuntur, non de ore Domini*: & Ezech. XIII. 3. *Hæc dicit Dominus*: *Væ prophetis inſipientibus, qui ſequuntur ſpiritum ſuum, & nihil vident*.

Ad quartum dicendum, quod in prophe-

(a) *Vulgata* inſanum virum ſpiritualem. (b) *Ita cum mſſ. vetuſtiores edit. Garcia primus hanc lectionem invexit* quam excedunt, ſed ſecundum operationem &c. *quem paſſim ſequuntur edit. poſteriores. Theologi* ſed operatione virtutis divinæ.

phetia requiritur quod intentio mentis elevetur ad percipienda divina. Unde dicitur Ezech. II. I. *Fili hominis, ſta ſuper pedes tuos, & loquar tecum*. Hæc autem elevatio intentionis fit Spiritu ſancto movente: unde ibidem ſubditur: *Et ingreſſus eſt in me ſpiritus, & ſtatuit me ſuper pedes meos*. Poſtquam autem intentio mentis elevata eſt ad ſuperna, percipit divina. Unde ſubditur ibidem: *Et audivi loquentem ad me*. Sic igitur ad prophetiam requiritur inſpiratio quantum ad mentis elevationem, ſecundum illud Iob XXXII. 8. *Inſpiratio omnipotentis dat intelligentiam;* revelatio autem quantum ad ipſam perceptionem divinorum: in quo perficitur prophetia, & per ipſam removetur obſcuritatis, & ignorantiæ velamen, ſecundum illud Iob XII. 22. *Qui revelat profunda de tenebris*.

ARTICULUS II. 813

Utrum prophetia ſit habitus.

1. 2. *quæſt.* LXVIII. *art.* 3. *ad* 3. & III. *cont. cap.* CLIV. *fin.* & *ver. quæſt.* XII. *art.* 1. *per tot.* & *art.* 13. *ad* 3. & *pot. quæſt.* VI. *art.* 4. *fin.* & *quot.* XII. *art.* 27. *ad.* 1.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod prophetia ſit habitus. Quia, ut dicitur in II. Ethic. (cap. V.) *tria ſunt in anima, potentia, paſſio, & habitus*. Sed prophetia non eſt potentia, quia ſic ineſſet omnibus hominibus, quibus potentiæ animæ ſunt communes: ſimiliter etiam non eſt paſſio, quia paſſiones pertinent ad vim appetitivam, ut ſupra habitum eſt (1. 2 quæſt. XXII. art. 2.) prophetia autem pertinet principaliter ad cognitionem, ut dictum eſt (art. præc.) Ergo prophetia eſt habitus.

2. Præterea. Omnis perfectio animæ, quæ non ſemper eſt in actu, eſt habitus. Sed prophetia eſt quædam animæ perfectio, non autem ſemper eſt in actu; alioquin non diceretur dormiens Propheta. Ergo videtur quod prophetia ſit habitus.

3. Præterea. Prophetia computatur inter gratias gratis datas. Sed gratia eſt habituale quoddam in anima, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. CX. art. 2.) Ergo prophetia eſt habitus.

Sed contra. *Habitus eſt quo quis agit cum voluerit*, ut dicit Commentator in III. de Anima (comment. XVIII.) Sed aliquis non poteſt uti prophetia, cum voluerit; ſicut patet IV. Reg. III. de Heliſæo, *quem cum Ioſaphat de futuris requireret, & prophetiæ ſpiritus ei deeſſet, pſaltem fecit applicari, ut prophetiæ ad hunc ſpiritus per laudem pſalmodiæ deſcenderet, atque eius animum de venturis repleret*, ut Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. I. inter med. & fin.) Ergo prophetia non eſt habitus.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Apoſtolus dicit ad Epheſ V. 13. *omne quod manifeſtatur, lumen eſt*: quia videlicet ſicut manifeſtatio corporalis viſionis fit per lumen corporale; ita etiam manifeſtatio viſionis intellectualis fit per lumen intellectuale. Oportet ergo quod manifeſtatio proportionetur lumini, per quod fit, ſicut effectus proportionatur ſuæ cauſæ. Cum ergo prophetia pertineat ad cognitionem, quæ ſupra naturalem rationem exiſtit, ut dictum eſt (art. præc.) conſequens eſt quod ad prophetiam requiratur quoddam lumen intellectuale excedens lumen naturalis rationis. Unde Micheæ VII. 8. *Cum ſedero in tenebris, Dominus lux mea eſt*.

Lumen autem dupliciter alicui ineſſe poteſt: uno modo per modum formæ permanentis, ſicut lumen corporale eſt in Sole, & in igne; alio modo per modum cuiuſdam paſſionis, ſive impreſſionis tranſeuntis; ſicut lumen eſt in aere. Lumen autem propheticum non ineſt intellectui Prophetæ per modum formæ permanentis: alias oporteret quod ſemper Prophetæ adeſſet facultas prophetandi: quod patet eſſe falſum. Dicit enim Gregorius ſuper Ezechielem (hom. I. inter med. & fin.) *Aliquando prophetiæ ſpiritus deeſt Prophetis, nec ſemper eorum mentibus præſto eſt, quatenus cum hunc non habent, ſe hunc cognoſcant ex dono habere, cum habent*. Unde Heliſæus dixit de muliere Sunamite IV. Reg. IV. 27. *Anima eius in amaritudine eſt, & Dominus celavit a me, & non indicavit mihi*.

Et huius ratio eſt, quia lumen intellectuale in aliquo exiſtens per modum formæ permanentis, & perfectæ, perficit intellectum principaliter ad cognoſcendum principium illorum quæ per illud lumen manifeſtantur: ſicut per lumen intellectus agentis præcipue intellectus cognoſcit prima principia omnium illorum quæ naturaliter cognoſcuntur. Prin-

cipium autem eorum quæ ad ſupernaturalem cognitionem pertinent, quæ per prophetiam manifeſtantur, eſt ipſe Deus, qui per eſſentiam a Prophetis non videtur; videtur autem a beatis in patria, in quibus huiuſmodi lumen ineſt per modum cuiuſdam formæ permanentis, & perfectæ, ſecundum illud Pſal. xxxv. 10. *In lumine tuo videbimus lumen*.

Relinquitur ergo quod lumen propheticum inſit animæ Prophetæ per modum cuiuſdam paſſionis, vel impreſſionis tranſeuntis: & hoc ſignificatur Exodi xxxiii. 22. *Cumque tranſibit gloria mea, ponam te in foramine petræ &c.* & III. Reg. xix. 11. dicitur ad Heliam: *Egredere, & ſta in monte coram Domino: & ecce Dominus tranſit &c.* Et inde eſt quod ſicut aer ſemper indiget nova illuminatione, ita etiam mens Prophetæ ſemper indiget nova revelatione; ſicut diſcipulus, qui nondum eſt adeptus principia artis, indiget ut de ſingulis inſtruatur. Unde & Iſaiæ l. 4. dicitur: *Mane erigit mihi aurem, ut audiam quaſi magiſtrum*. Et hoc etiam ipſe modus loquendi prophetiam deſignat, ſecundum quod dicitur, quod *locutus eſt Dominus* ad talem, vel talem Prophetam; aut quod *factum eſt verbum Domini*, ſive *manus Domini ſuper eum*. Habitus autem eſt forma permanens. Unde manifeſtum eſt quod prophetia, proprie loquendo, non eſt habitus.

Ad primum ergo dicendum, quod illa diviſio Philoſophi non comprehendit abſolute omnia quæ ſunt in anima, ſed ea quæ poſſunt eſſe principia moralium actuum: qui quandoque fiunt ex paſſione, quandoque autem ex habitu, quandoque autem ex potentia nuda, ut patet in his qui ex iudicio rationis aliquid operantur, antequam habeant habitum. Poteſt autem prophetia ad paſſionem reduci, ſi tamen nomen paſſionis pro qualibet receptione accipiatur, prout Philoſophus dicit in III. de Anima (tex. 12.) quod *intelligere pati quoddam eſt*. Sicut enim in cognitione naturali intellectus poſſibilis patitur ex lumine intellectus agentis; ita etiam in cognitione prophetica intellectus humanus patitur ex illuſtratione divinis luminis.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut in rebus corporalibus, abeunte paſſione, remanet quædam habilitas ad hoc quod iterum patiantur, ſicut lignum ſemel inflammatum facilius iterum inflammatur; ita etiam in intellectu Prophetæ, ceſſante actuali illuſtratione, remanet quædam habilitas ad hoc quod facilius iterato illuſtretur: ſicut etiam mens ſemel ad devotionem excitata, facilius poſtmodum ad devotionem priſtinam revocatur. Propter quod Auguſtinus in Libro de orando Deum (epiſt. cxxx. al. cxxi. cap. ix. cir. med.) dicit, eſſe neceſſarias crebras orationes, *ne concepta devotio totaliter extinguatur*.

Poteſt tamen dici, quod aliquis dicitur Propheta, etiam ceſſante actuali prophetica illuſtratione, ex deputatione divina, ſecundum illud Hieremiæ 1. 5. *Et Prophetam in gentibus dedi te*.

Ad tertium dicendum, quod omne donum gratiæ hominem elevat ad aliquid quod eſt ſupra naturam humanam: quod quidem poteſt eſſe dupliciter. Uno modo quantum ad ſubſtantiam actus, ſicut miracula facere, & cognoſcere occulta, & incerta divinæ ſapientiæ: & ad hos actus non datur homini donum gratiæ habituale. Alio modo eſt aliquid ſupra naturam humanam quantum ad modum actus, non autem quantum ad ſubſtantiam ipſius; ſicut diligere Deum, & cognoſcere eum in ſpeculo creaturarum & ad hoc datur donum gratiæ habituale.

ARTICULUS III. 814.

Utrum prophetia ſit ſolum futurorum contingentium.

Inf. quæſt. clxxii. *art.* 1. *corp. fin. & ad* 4. *& veri. quæſt.* xii. *art.* 2. *& Iſ.* 1. *princ. & Rom.* xii. *lect.* 2.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod prophetia ſit ſolum futurorum contingentium. Dicit enim Caſſiodorus (in prol. ſuper Pſ. cap. 1.) quod *prophetia eſt inſpiratio, vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians*. Sed eventus pertinet ad contingentia futura. Ergo de ſolis contingentibus futuris fit revelatio prophetica.

2. Præterea. Gratia prophetiæ dividitur contra ſapientiam, & fidem, quæ ſunt de divinis, & diſcretionem ſpirituum, quæ eſt de ſpiritibus creatis, & ſcientiam quæ eſt de rebus humanis, ut patet I. ad Cor. xii. Habitus autem, & actus diſtinguuntur ſecundum obiecta, ut patet per ea quæ ſupra dicta ſunt (1. 2. quæſt. liv. art. 2.) Ergo videtur quod de nullo pertinente ad aliquod horum ſit

ſit prophetia. Relinquitur ergo quod ſit ſolum de futuris contingentibus.

3. Præterea. Diverſitas obiecti cauſat diverſitatem ſpeciei, ut ex ſupradictis patet (1. 2. quæſt. lxiv. art. 2.) Si ergo prophetia quædam ſit de futuris contingentibus, quædam autem de quibuſdam aliis rebus, videtur ſequi quod non ſit eadem ſpecies prophetiæ.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. 1. cir. princ.) quod „ prophetia quædam eſt de futuro; ſicut „ id quod dicitur (Iſaiæ vii.) *Ecce vir-* „ *go concipiet, & pariet filium*: quædam „ de præterito; ſicut id quod dicitur „ (Gen. 1.) *In principio creavit Deus cæ-* „ *lum, & terram*: quædam de præſenti; „ ſicut id quod dicitur (I. ad Cor. xiv.) „ *Si omnes prophetent, intret autem quis* „ *infidelis, occulta cordis eius manifeſta* „ *fiunt*." Non ergo eſt prophetia ſolum de contingentibus futuris.

Reſpondeo dicendum, quod manifeſtatio, quæ fit per aliquod lumen, ad omnia illa ſe extendere poteſt quæ illi lumini ſubiiciuntur; ſicut viſio corporalis ſe extendit ad omnes colores, & cognitio naturalis animæ ſe extendit ad omnia illa quæ ſubduntur lumini intellectus agentis. Cognitio autem prophetica eſt per lumen divinum, quo poſſunt omnia cognoſci tam divina, quam humana, tam ſpiritualia, quam corporalia: & ideo revelatio prophetica ad omnia huiuſmodi ſe extendit; ſicut de his quæ pertinent ad Dei excellentiam, (*a*) & Angelorum, ſpirituum miniſterio revelatio prophetica facta eſt Iſaiæ cap. vi. 1. ubi dicitur: *Vidi Dominum ſedentem ſuper ſolium excelſum, & elevatum*. (*b*) Cuius etiam prophetia continet ea quæ pertinent ad corpora naturalia, ſecundum illud Iſaiæ xl. 12. *Quis menſus eſt pugillo aquas? &c.* Continet etiam ea quæ ad mores hominum pertinent, ſecundum illud Iſaiæ lviii. 7. *Frange eſurienti panem tuum &c.* Continet etiam ea quæ pertinent ad futuros eventus, ſecundum illud Iſaiæ xlvii. 9. *Venient tibi duo in die una ſubito, ſterilitas, & viduitas*.

Conſiderandum tamen eſt, quod quia prophetia eſt de his quæ procul a noſtra cognitione ſunt, tanto aliqua magis proprie ad prophetiam pertinent, quanto longius ab humana cognitione exiſtunt. Horum autem eſt triplex gradus. Quorum unus eſt eorum quæ ſunt procul a cognitione huius hominis ſive ſecundum ſenſum, ſive ſecundum intellectum, non autem a cognitione omnium hominum; ſicut ſenſu cognoſcit aliquis homo quæ ſunt ſibi præſentia ſecundum locum; quæ tamen alius humano ſenſu, utpote ſibi abſentia, non cognoſcit. Et ſic Heliſæus prophetice cognovit quæ Giezi diſcipulus eius in abſentia fecerat, ut habetur IV. Reg. v. & ſimiliter cogitationes cordis unius alteri prophetice manifeſtantur, ut dicitur I. ad Cor. xiv. & per hunc modum etiam ea quæ unus ſcit demonſtrative, alii poſſunt prophetice revelari. Secundus autem gradus eſt eorum quæ excedunt univerſaliter cognitionem omnium hominum, non quia ſecundum ſe non ſint cognoſcibilia, ſed propter defectum cognitionis humanæ; ſicut myſterium Trinitatis, quod revelatum eſt per Seraphim dicentia, *Sanctus, Sanctus, Sanctus &c.* ut habetur Iſaiæ vi. Ultimus autem gradus eſt eorum quæ ſunt procul ab omnium hominum cognitione, quia in ſeipſis non ſunt cognoſcibilia; ut contingentia futura, quorum veritas non eſt determinata. Et quia quod eſt univerſaliter, & ſecundum ſe, potius eſt eo quod eſt particulariter, & per aliud; ideo ad prophetiam propriiſſime pertinet revelatio eventuum futurorum: unde & nomen prophetiæ ſumi videtur. Unde Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. 1. in princ.) *Et cum ideo prophetia dicta ſit, quod futura prædicat, quando de præterito, vel præſenti loquitur, rationem ſui nominis amittit*.

Ad primum ergo dicendum, quod prophetia ibi definitur ſecundum id quod proprie ſignificatur nomine prophetiæ: & per hunc etiam modum prophetia dividitur contra alias gratias gratis datas.

Unde patet reſponſio ad ſecundum. Quamvis poſſit dici, quod omnia quæ ſub prophetia cadunt, conveniunt in hac ratione quod non ſunt ab homine cognoſcibilia niſi per revelationem divinam; ea vero quæ pertinent ad ſapientiam, & ſcientiam, & interpretationem ſermonum, poſſunt naturali ratione ab homine cognoſci; ſed altiori modo manifeſtantur per illuſtrationem di-

(a) *Ita cum mſſ. edit. Rom. aliaque veteres. Recentiores Garciam ſequuntur ſic legentem*: & angelicorum ſpirituum miniſteria revelatio &c. (b) *Ita cum mſſ. Tarrac. veteres edit. Cod. Alcan. Eiuſ. Theologi, & poſteriores edit.* Quin.

divini luminis. Fides autem etſi ſit de inviſibilibus homini, tamen ad ipſam non pertinet eorum cognitio quæ creduntur, ſed quod homo per certitudinem aſſentiat his quæ ſunt ab aliis cognita.

Ad tertium dicendum, quod formale in cognitione prophetica eſt lumen divinum, a cuius unitate prophetia habet unitatem ſpeciei; licet ſint diverſa, quæ per divinum lumen prophetice manifeſtantur.

ARTICULUS IV. 815

Utrum Propheta per divinam revelationem cognoſcat omnia quæ poſſunt prophetice cognoſci.

Ver. quæſt. XII. *art.* I. *ad* 5. *&* *Rom.* XV. *lect.* 3. *in princ.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod Propheta per divinam revelationem cognoſcat omnia quæ poſſunt prophetice cognoſci. Dicitur enim Amos III. 7. *Non faciet Dominus Deus verbum, niſi revelaverit ſecretum ſuum ad ſervos ſuos Prophetas.* Sed omnia quæ prophetice revelantur, ſunt verba divinitus facta. Nihil ergo eorum eſt quod non reveletur Prophetæ.

2. Præterea. *Dei perfecta ſunt opera*, ut dicitur Deuter. XXXII. 4. Sed prophetia eſt divina revelatio, ut dictum eſt (art. præc.) Ergo eſt perfecta: quod non eſſet, niſi perfecte omnia prophetabilia prophetice revelarentur: quia *perfectum eſt cui nihil deeſt*, ut dicitur in III. Phyſic. (tex. 63.) Ergo Prophetæ omnia prophetabilia revelantur.

3. Præterea. Lumen divinum, quod cauſat prophetiam, eſt potentius quam lumen naturalis rationis, ex quo cauſatur humana ſcientia. Sed homo qui habet aliquam ſcientiam, cognoſcit omnia quæ ad illam ſcientiam pertinent; ſicut Grammaticus cognoſcit omnia grammaticalia. Ergo videtur quod Propheta cognoſcit omnia prophetabilia.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. I. inter princ. & med.) quod *aliquando ſpiritus prophetiæ ex præſenti tangit animum prophetantis, & ex futuro nequaquam tangit; aliquando autem ex præſenti non tangit, & ex futuro tangit.* Non ergo Propheta cognoſcit omnia prophetabiiia.

Reſpondeo dicendum, quod diverſa non eſt neceſſe eſſe ſimul, niſi propter aliquod unum, in quo connectuntur, & a quo dependent, ſicut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. LXV. art. 1. & 3.) quod virtutes omnes neceſſe eſt eſſe ſimul propter prudentiam, vel caritatem. Omnia autem quæ per aliquod principium cognoſcuntur, connectuntur in illo principio, & ab illo dependent. Et ideo qui cognoſcit perfecte principium ſecundum totam eius virtutem, ſimul cognoſcit omnia quæ per illud principium cognoſcuntur; ignorato autem communi principio, vel communiter apprehenſo, nulla neceſſitas eſt ſimul omnia cognoſcendi; ſed unumquodque eorum per ſe oportet manifeſtari; & per conſequens aliqua eorum poſſunt cognoſci, & alia non cognoſci.

Principium autem eorum quæ divino lumine prophetice manifeſtantur, eſt ipſa veritas prima, quam Prophetæ in ſeipſa non vident. Et ideo non oportet quod omnia prophetabilia cognoſcant; ſed quilibet eorum cognoſcit ex eis aliqua ſecundum ſpecialem revelationem huius vel illius rei.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus omnia quæ ſunt neceſſaria ad inſtructionem fidelis populi, revelat Prophetis; non tamen omnia omnibus, ſed quædam uni, quædam alii.

Ad ſecundum dicendum, quod prophetia eſt ſicut quiddam imperfectum in genere divinæ revelationis: unde dicitur I. ad Corinth. XIII. 8. quod *prophetiæ evacuabuntur*, & quod *ex parte prophetamus*, ideſt imperfecte. Perfectio autem divinæ revelationis erit in patria: unde ſubditur: *Cum venerit quod perfectum eſt, evacuabitur quod ex parte eſt.* Unde non oportet quod propheticæ revelationi nihil deſit, ſed quod nihil deſit eorum ad quæ prophetia ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod ille qui habet aliquam ſcientiam, cognoſcit principia illius ſcientiæ, ex quibus omnia quæ ſunt illius ſcientiæ, dependent: & ideo qui (*a*) perfecte habet habitum alicuius ſcientiæ, ſcit omnia quæ ad illam ſcientiam pertinent. Sed per prophetiam non cognoſcitur in ſeipſo principium prophetalium cognitionum, quod eſt Deus. Unde non eſt ſimilis ratio.

(a) *Ita mſſ. & editi paſſim. Al.* imperfecte.

A R-

ARTICULUS V. 816

Utrum Propheta diſcernat ſemper quid dicat per ſpiritum proprium, & quid per ſpiritum prophetiæ.

III. cont. cap. CLIV. *& ver. quæſt.* XII. *art.* 2. *ad* 15. *&* 16.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod Propheta diſcernat ſemper quid dicat per ſpiritum proprium, & quid per ſpiritum prophetiæ. Dicit enim Auguſtinus in VI. Conf. (cap. XIII. a med.) quod *mater ſua dicebat diſcernere ſe neſcio quo ſapore, quem verbis explicare non poterat, quid intereſſet inter Deum revelantem, & inter animam ſuam ſomniantem*. Sed prophetia eſt revelatio divina, ut dictum eſt (art. 3. hu. quæſt.) Ergo Propheta ſemper diſcernit id quod dicit per ſpiritum prophetiæ, ab eo quod loquitur ſpiritu proprio.

2. Præterea. *Deus non præcipit aliquid impoſſibile*, ſicut Hieronymus (Pelagius) dicit (in expoſit. Symboli da Damaſum verſus fi.) Præcipitur autem prophetis Hierem. XXIII. 28. *Propheta qui habet ſomnium, narret ſomnium; & qui habet ſermonem meum, loquatur ſermonem meum vere*. Ergo Propheta poteſt diſcernere quid habeat per ſpiritum prophetiæ, ab eo quod aliter videt.

3. Præterea. Maior eſt certitudo quæ eſt per divinum lumen, quam quæ eſt per lumen rationis naturalis. (a) Sed per lumen rationis naturalis ille qui habet ſcientiam, pro certo ſcit ſe habere. Ergo ille qui habet prophetiam per lumen divinum, multo magis certus eſt ſe habere.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. 1. inter. med. & fi.) *Sciendum eſt, quod aliquando Prophetæ ſancti, dum conſuluntur, ex magno uſu prophetandi quædam ex ſuo ſpiritu proferunt, & ſe hoc ex prophetiæ ſpiritu dicere ſuſpicantur.*

Reſpondeo dicendum, quod mens Prophetæ dupliciter a Deo inſtruitur: uno modo per expreſſam revelationem; alio modo per quemdam inſtinctum occultiſſimum, *quem neſcientes humanæ mentes patiuntur*, ut Auguſtinus dicit II. ſuper Gen. ad lit. (cap. XVII. verſ. fi.) De his ergo quæ expreſſe per ſpiritum prophetiæ Propheta cognoſcit, maximam certitudinem habet, & pro certo habet quod hæc ſunt divinitus ſibi revelata: unde dicitur Hierem. XXVI. 15. *In veritate miſit me Dominus ad vos, ut loquerer in aures veſtras omnia verba hæc*: alioquin ſi de hoc ipſe certitudinem non haberet, fides quæ dictis Prophetarum innititur, certa non eſſet. Et ſignum propheticæ certitudinis accipere poſſumus ex hoc quod Abraham admonitus in prophetica viſione, ſe præparavit ad filium unigenitum immolandum: quod nullatenus feciſſet, niſi de divina revelatione fuiſſet certiſſimus.

Sed ad ea quæ cognoſcit per inſtinctum, aliquando ſic ſe habet ut non plene diſcernere poſſit, utrum hæc cogitaverit aliquo divino inſtinctu, vel per ſpiritum proprium. Non autem omnia quæ cognoſcimus divino inſtinctu, ſub certitudine prophetica nobis manifeſtantur: talis enim inſtinctus eſt quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Et hoc modo intelligendum eſt verbum Gregorii. Ne tamen error ex hoc poſſit accidere, *per Spiritum ſanctum citius correcti, ab eo quæ vera ſunt, audiunt; & ſemetipſos, quia falſa dixerint, reprehendunt*, ut ibidem Gregorius ſubdit. Primæ autem rationes procedunt quantum ad ea quæ prophetico ſpiritu revelantur.

Unde patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS VI. 817

Utrum ea quæ prophetice cognoſcuntur, vel annuntiantur, poſſint eſſe falſa.

Inf. quæſt. CLXXIV. *art.* 1. *cor. & art.* 5. *ad* 3. *& art.* 6. *ad* 2. *& ver. quæſt.* XII. *ar.* 3. *cor. & art.* 10. *ad* 7.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod ea quæ prophetice cognoſcuntur, vel annuntiantur, poſſint eſſe falſa. Prophetia enim eſt de futuris contingentibus, ut dictum eſt (art. 3. hu. quæſt.) Sed futura contingentia poſſunt non evenire; alioquin ex neceſſitate contingerent. Ergo prophetiæ poteſt ſubeſſe falſum.

2. Præterea. Iſaias prophetice prænuntiavit Ezechiæ dicens: *Diſpone domui tuæ, quia morieris tu, & non vives*: & tamen additi ſunt vitæ eius poſtea quindecim anni, ut habetur IV. Reg. XX. 7. & Iſaiæ XXXVIII. 1. Similiter & Hierem. XVIII. 7. Dominus dicit:

T 4 Re-

(a) *Ita cum plurimis mſſ. editi paſſim. Editi nonnulli cum aliis quibuſdam mſſ.* Ille autem qui habet ſcientiam, *aliis omiſſis.*

Repente loquar adverſum gentem, & adverſum regnum, ut eradicem, & deſtruam, & diſperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa a malo ſuo quod locutus ſum adverſus eam, agam & ego pœnitentiam ſuper malo quod cogitavi ut facerem ei. Et hoc apparet per exemplum Ninivitarum, ſecundum illud Ionæ III. 10. *Miſertus eſt Dominus ſuper malitiam quam dixit ut faceret eis, & non fecit*. Ergo prophetiæ poteſt ſubeſſe falſum.

3. Præterea. Omnis conditionalis, cuius antecedens eſt neceſſarium abſolute, conſequens eſt neceſſarium abſolute: quia ita ſe habet conſequens in conditionali ad antecedens, ſicut concluſio ad præmiſſas in ſyllogiſmo. Ex neceſſariis autem numquam contingit ſyllogizare niſi neceſſarium, ut probatur in I. Poſterior. (tex. 17.) Sed ſi prophetiæ non poteſt ſubeſſe falſum, oportet hanc conditionalem eſſe veram: *Si aliquid eſt prophetatum, erit*. Huius autem conditionalis antecedens eſt neceſſarium abſolute, cum ſit de præterito. Ergo & conſequens erit neceſſarium abſolute: quod eſt inconveniens: quia ſic prophetia non eſſet contingentium. Falſum eſt ergo quod prophetiæ non poſſit ſubeſſe falſum.

Sed contra eſt quod Caſſiodorus dicit (in prol. in Pſ. cap. I. in princ.) quod *prophetia eſt inſpiratio, vel revelatio divina, rerum eventus immobili veritate denuntians*. Non autem eſſet immobilis veritas prophetiæ, ſi poſſet ei falſum ſubeſſe. Ergo non poteſt ei ſubeſſe falſum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex dictis patet (art. I. 3. & 5. hu. quæſt.) prophetia eſt quædam cognitio intellectui Prophetæ impreſſa ex revelatione divina per modum cuiuſdam doctrinæ. Veritas autem cognitionis eſt eadem in diſcipulo, & in docente: quia cognitio addiſcentis eſt ſimilitudo cognitionis docentis; ſicut etiam in rebus naturalibus forma generati eſt ſimilitudo quædam formæ generantis. Et per hunc etiam modum Hieronymus dicit (implic. ſuper illud Dan. II. *Reſpondentes ergo Chaldæi*) quod *prophetia eſt quoddam ſignum divinæ præſcientiæ*. Oportet igitur eamdem eſſe veritatem propheticæ cognitionis, & enuntiationis, quæ eſt cognitionis divinæ, cui impoſſibile eſt ſubeſſe falſum, ut in I. dictum eſt (quæſt. XIV. art. 13. & 15. & quæſt. XVI. art. 8.) Unde prophetiæ non poteſt ſubeſſe falſum.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut in I. dictum eſt (quæſt. XXII. art. 4.) certitudo divinæ præſcientiæ non excludit contingentiam ſingularium futurorum, quia fertur in ea, ſecundum quod ſunt præſentia, & iam determinata ad unum. Et ideo etiam prophetia, quæ eſt divinæ præſcientiæ ſimilitudo impreſſa, vel ſignum, ſua immobili veritate futurorum contingentiam non excludit.

Ad ſecundum dicendum, quod divina præſcientia reſpicit futura ſecundum duo: ſcilicet ſecundum quod ſunt in ſeipſis, inquantum ſcilicet ipſa præſentialiter intuentur; & ſecundum quod ſunt in ſuis cauſis, inquantum ſcilicet videt ordinem cauſarum ad effectus. Et quamvis contingentia futura, prout ſunt in ſeipſis, ſint determinata ad unum; tamen prout ſunt in ſuis cauſis, non ſunt determinata, quin poſſint aliter evenire. Et quamvis iſta duplex cognitio ſemper intellectui divino coniungatur; non tamen coniungitur ſemper in revelatione prophetica: quia impreſſio agentis non ſemper ædequat eius virtutem. Unde quandoque revelatio prophetica eſt impreſſa quædam ſimilitudo divinæ præſcientiæ, prout reſpicit ipſa futura contingentia in ſeipſis: & talia ſic eveniunt, ſicut prophetantur, ſicut illud Iſa. VII. 14. *Ecce virgo concipiet*. Quandoque vero prophetica revelatio eſt impreſſa ſimilitudo divinæ præſcientiæ, prout ſcilicet cognoſcit ordinem cauſarum ad effectus: & tunc quandoque aliter evenit quam prophetetur; nec tamen prophetiæ ſubeſt falſum: nam ſenſus prophetiæ eſt quod inferiorum cauſarum diſpoſitio ſive naturalium, ſive humanorum actuum, hoc habet ut talis effectus eveniat. Et ſecundum hoc intelligitur verbum Iſa. XXXVIII. I. dicentis: *Morieris, & non vives*; ideſt, diſpoſitio corporis tui ad mortem ordinatur: & quod dicitur Ionæ III. 4. *Adhuc quadraginta dies, & Ninive ſubvertetur*; ideſt, hoc merita eius exigunt ut ſubvertatur. Dicitur autem Deus pœnitere metaphorice, inquantum ad modum pœnitentis ſe habet, prout ſcilicet mutat ſententiam, etſi non mutet conſilium.

Ad tertium dicendum, quod quia eadem eſt veritas prophetiæ, & divinæ præſcientiæ, ut dictum eſt (in cor. ar.) hoc modo illa conditionalis eſt vera, *Si aliquid eſt prophetatum, erit*, ſicut iſta, *Si aliquid eſt præſcitum, erit*: in utraque enim antecedens eſt impoſſibile non eſſe. Unde & conſequens eſt neceſſarium,

non

non ſecundum quod eſt futurum reſpectu noſtri, ſed ut conſideratur in ſuo præſenti, prout ſubditur præſcientiæ divinæ, ut in primo dictum eſt (quæſt. xiv. art. 13. ad 2.)

QUAESTIO CLXXII.

De cauſa prophetiæ,

in ſex articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de cauſa prophetiæ.

Circa hoc quæruntur ſex.

Primo, utrum prophetia ſit naturalis.

Secundo, utrum ſit a Deo mediantibus Angelis.

Tertio, utrum ad prophetiam requiratur diſpoſitio naturalis.

Quarto, utrum requiratur bonitas morum.

Quinto, utrum ſit aliqua prophetia a dæmonibus.

Sexto, utrum prophetæ dæmonum aliquando dicant verum.

ARTICULUS I. 818

Utrum prophetia poſſit eſſe naturalis.

Inf. art. 3. cor. & ver. quæſt. xii. art. 3. & 4. cor.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod prophetia poſſit eſſe naturalis. Dicit enim Gregorius in IV. Dialogorum (cap. xxvi. in princ.) quod *ipſa aliquando animarum vis ſua ſubtilitate aliquid prævidet*: & Auguſtinus dicit in XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. xiii.) quod *animæ humanæ, ſecundum quod a ſenſibus corporis abſtrahitur, competit futura prævidere*. Hoc autem pertinet ad prophetiam. Ergo anima naturaliter poteſt aſſequi prophetiam.

2. Præterea. Cognitio animæ humanæ magis viget in vigilando quam in dormiendo. Sed in dormiendo quidam naturaliter prævident quædam futura, ut patet per Philoſophum in Lib. de ſomn. & vig. (ſeu Lib. de divininat. per ſomn. cap. ii.) Ergo multo magis poteſt homo naturaliter futura præcognoſcere.

3. Præterea. Homo ſecundum ſuam naturam eſt perfectior animalibus brutis. Sed quædam animalia bruta habent præcognitionem futurorum ad ſe pertinentium, ſicut formicæ præcognoſcunt pluvias futuras, quod patet ex hoc quod ante pluviam incipiunt grana in foramen reponere; & ſimiliter piſces præcognoſcunt tempeſtates futuras, ut perpenditur ex eorum motu, dum loca tempeſtuoſa declinant. Ergo multo magis homines naturaliter præcognoſcere poſſunt futura ad ſe pertinentia, de quibus eſt prophetia. Eſt ergo prophetia a natura.

4. Præterea. Proverb. xxix. 18. dicitur: *Cum prophetia defecerit, diſſipabitur populus*: & ſic patet quod prophetia eſt neceſſaria ad hominum conſervationem. Sed natura non deficit in neceſſariis. Ergo videtur quod prophetia ſit a natura.

Sed contra eſt quod dicitur II. Petr. 1. 21. *Non enim voluntate humana allata eſt aliquando prophetia; ſed Spiritu ſancto inſpirante locuti ſunt ſancti Dei homines*. Ergo prophetia non eſt a natura, ſed ex dono Spiritus ſancti.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 6. ad 2.) prophetica præcognitio poteſt eſſe de futuris dupliciter: uno modo ſecundum quod ſunt in ſeipſis; alio modo ſecundum quod ſunt in ſuis cauſis. Præcognoſcere autem futura, ſecundum quod ſunt in ſeipſis, eſt proprium divini intellectus, cuius æternitati ſunt omnia præſentia, ut in primo dictum eſt (quæſt. xiv. art. 13.) Et ideo talis præcognitio futurorum non poteſt eſſe a natura, ſed ſolum ex revelatione divina.

Futura vero in ſuis cauſis poſſunt præcognoſci naturali cognitione etiam ab homine; ſicut Medicus præcognoſcit ſanitatem, vel mortem futuram in aliquibus cauſis, quarum ordinem ad tales effectus experimento præcognovit.

Et talis cognitio futurorum poteſt intelligi eſſe in homine dupliciter a natura. Uno modo ſic quod ſtatim anima ex eo quod in ſeipſa habet, poſſit præcognoſcere futura: & ſic, ſicut Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. 13. in princ.) *quidam voluerunt, animam humanam habere quamdam vim divinationis in ſeipſa*. Et hoc videtur eſſe ſecundum opinionem Platonis, qui poſuit (in dialogo vi. de Repub. verſus fi.) quod animæ habent omnium rerum cognitionem per participationem idearum; ſed iſta cognitio obnubilatur in eis per coniunctionem corporis; in quibuſdam tamen plus, in quibuſdam vero minus, ſecundum corporis puritatem diverſam. Et ſecundum hoc poſſet dici, quod homines habentes animas non multum obtenebratas ex corporum unione, poſ-

poſſunt talia futura præcognoſcere ſecundum propriam ſcientiam. Contra hoc autem obiicit Auguſtinus (loc. cit.) *cur non ſemper poſſit vim divinationis habere anima, cum ſemper velit?*

Sed quia verius eſſe videtur quod anima ex ſenſibilibus cognitionem acquirat ſecundum ſententiam Ariſtotelis, ut in primo dictum eſt (quæſt. lxxxiv. art. 3. 6. & 7.) ideo melius eſt dicendum alio modo, quod præcognitionem talium futurorum homines non habent, ſed acquirere poſſunt per viam experimentalem, in qua iuvantur per naturalem diſpoſitionem, ſecundum quod in homine invenitur perfectio virtutis imaginativæ, & claritas intelligentiæ.

Et tamen hæc præcognitio futurorum differt a prima, quæ habetur ex revelatione divina, dupliciter. Primo quidem quia prima poteſt eſſe quorumcumque eventuum, (*a*) & infallibiliter; hæc autem præcognitio, quæ naturaliter haberi poteſt, eſt circa quoſdam effectus, ad quos ſe poteſt extendere experientia humana. Secundo quia prima prophetia eſt ſecundum immobilem veritatem; non autem ſecunda, ſed poteſt ei ſubeſſe falſum. Prima autem præcognitio proprie pertinet ad prophetiam, non ſecunda: quia, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 1.) prophetica cognitio eſt eorum, quæ naturaliter excedunt humanam cognitionem. Et ideo dicendum eſt, quod prophetia ſimpliciter dicta non poteſt eſſe a natura, ſed ſolum ex revelatione divina.

Ad primum ergo dicendum, quod anima, quando abſtrahitur a corporalibus, aptior redditur ad percipiendum influxum ſpiritualium ſubſtantiarum, & etiam ad percipiendum ſubtiles motus, qui ex impreſſionibus naturalium cauſarum in imaginatione humana relinquuntur, a quibus percipiendis anima impeditur, cum fuerit circa ſenſibilia occupata. Et ideo Gregorius dicit (loc. cit. in arg.) quod *anima, quando appropinquat ad mortem, præcognoſcit quædam futura ſubtilitate ſuæ naturæ*, prout ſcilicet percipit etiam modicas impreſſiones; aut etiam cognoſcit futura revelatione angelica, non autem propria virtute: quia, ut Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. XIII. a princ.) *ſi hoc eſſet, tunc haberet, quandocumque vellet, in ſua poteſtate futura præcognoſcere*: quod patet eſſe falſum.

Ad ſecundum dicendum, quod cognitio futurorum quæ fit in ſomniis, eſt aut ex revelatione ſpiritualium ſubſtantiarum, aut ex cauſa corporali, ut dictum eſt (quæſt. xcv. art. 6.) cum de divinationibus ageretur. Utrumque autem melius poteſt fieri in dormientibus, quam in vigilantibus: quia anima vigilantis eſt occupata circa exteriora ſenſibilia: unde minus poteſt percipere ſubtiles impreſſiones vel ſpiritualium ſubſtantiarum, vel etiam cauſarum naturalium; quantum tamen ad perfectionem iudicii, plus viget ratio in vigilando quam in dormiendo.

Ad tertium dicendum, quod bruta etiam animalia non habent præcognitionem futurorum eventuum, niſi ſecundum quod ex ſuis cauſis præcognoſcuntur; ex quibus eorum phantaſiæ moventur magis quam hominum: quia phantaſiæ hominum, maxime in vigilando, diſponuntur magis ſecundum rationem quam ſecundum impreſſionem naturalium cauſarum. Ratio autem facit in homine multo abundantius id quod in brutis facit impreſſio cauſarum naturalium; & adhuc magis adiuvat hominem divina gratia prophetias inſpirans.

Ad quartum dicendum, quod lumen propheticum ſe extendit etiam ad directiones humanorum actuum: & ſecundum hoc prophetia neceſſaria eſt ad populi gubernationem, & præcipue in ordine ad cultum divinum, ad quem natura non ſufficit, ſed requiritur gratia.

ARTICULUS II. 819

Utrum prophetica revelatio fiat per Angelos.

1. P. quæſt. cxi. art. 1. & III. cont. cap. cliv. & ver. quæſt. xii. art. 8. & Matth. 11. lect. 3. fin. & lect. 4. & 1. Cor. xiv.

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quod prophetica revelatio non fiat per Angelos. Dicitur enim Sap. VII. 27. quod *ſapientia Dei in animas ſanctas ſe transfert, & amicos Dei, & Prophetas conſtituit*. Sed amicos Dei conſtituit immediate. Ergo etiam Prophetas facit immediate, non mediantibus Angelis.

2. Præterea. Prophetia ponitur inter gratias gratis datas. Sed gratiæ gra-

(*a*) *Ita mſs. & editi paſſim. Theologi reliciunt verba* & infallibiliter, & *infra* prophetia, *velut addititia.*

gratis datæ ſunt a Spiritu ſancto, ſecundum illud (I. Corinth. XII. 4.) *Diviſiones gratiarum ſunt, idem autem Spiritus*. Non ergo prophetica revelatio fit Angelo mediante.

3. Præterea Caſſiodorus (in prol. ſuper Pſal. cap. I.) dicit, quod *prophetia eſt divina revelatio*. Si autem fieret per Angelos, diceretur angelica revelatio. Non ergo prophetia fit per Angelos.

Sed contra eſt quod Dionyſius dicit IV. cap. cæl. Hier. (parum a med.) *Divinas viſiones glorioſi patres noſtri adepti ſunt per medias cæleſtes virtutes*. Loquitur autem ibi de viſionibus propheticis. Ergo revelatio prophetica fit Angelis mediantibus.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Apoſtolus dicit ad Rom. XIII. I. *quæ a Deo ſunt, ordinata ſunt*. Habet autem hoc Divinitatis ordo, ſicut Dionyſius dicit (loc. cit. & cap. V. eccleſiaſt. Hierarch. inter princ. & med.) ut infima per media diſponat. Angeli autem medii ſunt inter Deum & homines, utpote plus participantes de perfectione divinæ bonitatis quam homines. Et ideo illuminationes, & revelationes divinæ a Deo ad homines per Angelos deferuntur. Prophetica autem cognitio fit per illuminationem, & revelationem divinam. Unde manifeſtum eſt quod fiat per Angelos.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas, ſecundum quam fit homo amicus Dei, eſt perfectio voluntatis, in quam ſolus Deus imprimere poteſt; ſed prophetia eſt perfectio intellectus, in quem etiam Angelus poteſt imprimere, ut in I. dictum eſt (quæſt. CXI. art. I.) & ideo non eſt ſimilis ratio de utroque.

Ad ſecundum dicendum, quod gratiæ gratis datæ attribuuntur Spiritui ſancto ſicut primo principio; qui tamen operatur huiuſmodi gratias in hominibus mediante miniſterio Angelorum.

Ad tertium dicendum, quod operatio inſtrumenti attribuitur principali agenti, in cuius virtute inſtrumentum agit. Et quia miniſter eſt ſicut inſtrumentum, idcirco prophetica revelatio, quæ fit miniſterio Angelorum, dicitur eſſe divina.

ARTICULUS III. 820

Utrum ad prophetiam requiratur diſpoſitio naturalis.

Ver. quæſt. XII. *art.* 4.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ad prophetiam requiratur diſpoſitio naturalis. Prophetia enim recipitur in Propheta ſecundum diſpoſitionem recipientis: quia ſuper illud Amos I. *Dominus de Sion rugiet*, dicit Gloſſa Hieronymi (ord. in princ. comm.) „ Naturale eſt ut omnes qui volunt rem „ rei comparare, ex eis rebus ſumant „ comparationes quas ſunt experti, & „ in quibus ſunt nutriti: verbi gratia, „ nautæ ſuos inimicos ventis, damnum „ naufragio comparant. Sic & Amos, „ qui fuit paſtor pecorum, timorem Dei „ rugitui leonis aſſimilat. “ Sed quod recipitur in aliquo ſecundum modum recipientis, requirit naturalem diſpoſitionem. Ergo prophetia requirit naturalem diſpoſitionem.

2. Præterea. Speculatio prophetiæ eſt altior quam ſcientiæ acquiſitæ. Sed indiſpoſitio naturalis impedit ſpeculationem ſcientiæ acquiſitæ: multi enim ex indiſpoſitione naturali pertingere non poſſunt ad ſcientias ſpeculativas capiendas. Multo ergo magis requiritur ad contemplationem propheticam.

3. Præterea. Indiſpoſitio naturalis magis impedit aliquem quam impedimentum accidentale. Sed per aliquid accidentale ſuperveniens impeditur ſpeculatio prophetiæ. Dicit enim Hieronymus ſuper Matth. (hab. hoc expreſs. Orig. hom. VI. in Num. aliquant. a med. quid ſimile habet & Hieron. in epiſt. XI. ad Ageruch. a med.) quod *tempore illo quo coniugales actus geruntur, præſentia Spiritus ſancti non dabitur, etiamſi Propheta eſſe videatur qui officio generationis obſequitur*. Ergo multo magis diſpoſitio naturalis impedit prophetiam: & ſic videtur quod bona diſpoſitio naturalis requiratur ad prophetiam.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit in hom. Pentecoſt. (XXX. in Evang. inter med. & fin.) *Implet*, ſcilicet Spiritus ſanctus, *citharædum puerum, & Pſalmiſtam facit: implet paſtorem armentarium ſycomoros vellicantem, & Prophetam facit*. Non ergo requiritur aliqua diſpoſitio præcedens ad prophetiam, ſed dependet ex ſola voluntate Spiritus ſancti:

ſti: de quo dicitur I. ad Corinth. XII. II. *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens ſingulis prout vult.*

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. I. hu. quæſt.) prophetia vere & ſimpliciter dicta, eſt ex inſpiratione divina; quæ autem eſt ex cauſa naturali, non dicitur prophetia niſi ſecundum quid. Eſt autem conſiderandum, quod ſicut Deus, qui eſt cauſa univerſalis in agendo, non præexigit materiam, nec aliquam materiæ diſpoſitionem in corporalibus effectibus; ſed ſimul poteſt & materiam, & diſpoſitionem, & formam inducere: ita etiam in effectibus ſpiritualibus non præexigit aliquam diſpoſitionem; ſed poteſt ſimul cum effectu ſpirituali inducere diſpoſitionem convenientem, qualis requiritur ſecundum ordinem naturæ. Et ulterius poſſet etiam ſimul per creationem producere ipſum ſubiectum, ut ſcilicet & animam in ipſa ſui creatione diſponeret ad prophetiam, & daret ei gratiam prophetalem.

Ad primum ergo dicendum, quod indifferens eſt ad prophetiam, quibuſcumque ſimilitudinibus res prophetica exprimatur. Et ideo homo ex operatione divina non immutatur circa prophetiam; removetur autem divina virtute, ſi quid prophetiæ repugnat.

Ad ſecundum dicendum, quod ſpeculatio ſcientiæ fit ex cauſa naturali: natura autem non poteſt operari niſi diſpoſitione præcedente in materia: quod non eſt dicendum de Deo, qui eſt prophetiæ cauſa.

Ad tertium dicendum, quod aliqua naturalis indiſpoſitio, ſi non removeretur, impedire poſſet prophetalem revelationem, puta ſi aliquis eſſet totaliter ſenſu naturali deſtitutus; ſicut etiam impeditur aliquis ab actu prophetandi per aliquam vehementem paſſionem iræ, vel concupiſcentiæ, qualis eſt in coitu, vel per quamcumque aliam paſſionem. Sed talem indiſpoſitionem naturalem removet virtus divina, quæ eſt prophetiæ cauſa.

ARTICULUS IV. 821

Utrum bonitas morum requiratur ad prophetiam.

Ver. quæſt. XII. *art.* 5. *&* *op.* III. *cap.* CCXXII. *&* I. *Cor.* XIII.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod bonitas morum requiratur ad prophetiam. Dicitur enim Sap. VII. 27. quod *ſapientia Dei* (*a*) *per nationes in animas ſanctas ſe transfert, & amicos Dei, & Prophetas conſtituit*. Sed ſanctitas non poteſt eſſe ſine bonitate morum, & gratia gratum faciente. Ergo prophetia non poteſt eſſe ſine bonitate morum, & gratia gratum faciente.

2. Præterea. Secreta non revelantur niſi amicis, ſecundum illud Ioan. XV. 15. *Vos autem dixi amicos, quia omnia quæcumque audivi a Patre meo, nota feci vobis*. Sed Prophetis Deus ſua ſecreta revelat, ut dicitur Amos III. Ergo videtur quod Prophetæ ſint Dei amici: quod non poteſt eſſe ſine caritate. Ergo videtur quod pophetia non poſſit eſſe ſine caritate, quæ non eſt ſine gratia gratum faciente.

3. Præterea. Matth. VII. 15. dicitur: *Attendite a falſis prophetis, qui veniunt ad vos in veſtimentis ovium, intrinſecus autem ſunt lupi rapaces*. Sed quicumque ſunt ſine gratia (*b*) interius, videntur eſſe lupi rapaces. Ergo omnes ſunt falſi prophetæ. Nullus eſt ergo verus Propheta, niſi bonus per gratiam.

4. Preterea. Philoſophus dicit in Libro de ſomno, & vigilia (ſeu Lib. de divinat. per ſomn. qui illi annectitur, a princ.) quod *ſi divinatio ſomniorum eſt a Deo, inconveniens eſt eam immitti quibuslibet, & non optimis viris*. Sed conſtat donum prophetiæ eſſe a Deo. Ergo donum prophetiæ non datur niſi optimis viris.

Sed contra eſt quod Matth. VII. 22. his qui dixerant: *Domine, nonne in nomine tuo prophetavimus?* reſpondetur: *Numquam novi vos*. *Novit* autem *Dominus eos qui ſunt eius*, ut dicitur II. ad Timoth. II. 19. Ergo prophetia poteſt eſſe in his qui non ſunt Dei per gratiam.

Reſpondeo dicendum, quod bonitas morum poteſt attendi ſecundum duo: uno quidem modo ſecundum interiorem eius

(a) *Ita iuxta Vulgatam quidam mſſ. & edit. omnes recentiores. Cod. Alsan.* per orationes: *al.* per notiones: *item* per rationes. (b) *Al.* intrinſecus videntur.

eius radicem, quæ eſt gratia gratum faciens; alio autem modo quantum ad interiores animæ paſſiones, & exteriores actiones. Gratia autem gratum faciens ad hoc principaliter datur, ut anima hominis Deo per caritatem coniungatur. Unde Auguſtinus dicit in XV. de Trinitate (cap. XVIII. cir. princ.) *Niſi impertiatur cuique Spiritus ſanctus, ut eum Dei, & proximi faciat amatorem, ille a ſiniſtra non transfertur ad dexteram*. Unde quicquid poteſt eſſe ſine caritate, poteſt eſſe ſine gratia gratum faciente, & per conſequens ſine bonitate morum. Prophetia autem poteſt eſſe ſine caritate: quod apparet ex duobus. Primo quidem ex actu utriuſque. Nam prophetia pertinet ad intellectum, cuius actus præcedit actum voluntatis, quam perficit caritas: unde & Apoſtolus I. ad Corinth. XIII. prophetiam connumerat aliis ad intellectum pertinentibus, quæ poſſunt ſine caritate haberi. Secundo ex fine utriuſque: datur enim prophetia ad utilitatem Eccleſiæ, ſicut & aliæ gratiæ gratis datæ, ſecundum illud Apoſtoli I. ad Corinth. XII. 7. *Unicuique datur manifeſtatio ſpiritus ad utilitatem*. Non autem ordinatur directe ad hoc quod affectus ipſius Prophetæ coniungatur Deo, ad quod ordinatur caritas. Et ideo prophetia poteſt eſſe ſine bonitate morum quantum ad propriam radicem huius bonitatis.

Si vero conſideremus bonitatem morum ſecundum paſſiones animæ, & actiones exteriores, ſecundum hoc impeditur aliquis a prophetia per morum malitiam. Nam ad prophetiam requiritur maxima mentis elevatio ad ſpiritualium contemplationem; quæ quidem impeditur per vehementiam paſſionum, & per inordinatam occupationem rerum exteriorum. Unde & de filiis Prophetarum legitur IV. Reg. IV. quod *ſimul habitabant cum Heliſæo*, quaſi ſolitariam vitam ducentes, ne mundanis occupationibus impedirentur a dono prophetiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod donum prophetiæ aliquando datur homini & propter utilitatem aliorum, & propter propriæ mentis illuſtrationem: & hi ſunt in quorum animas ſapientia divina per gratiam gratum facientem ſe transferens, amicos Dei, & Prophetas eos conſtituit. Quidam vero conſequuntur donum prophetiæ ſolum ad utilitatem aliorum, qui ſunt quaſi inſtrumenta divinæ operationis. Unde Hieronymus dicit ſuper Matth. (cap. VII. in illud, *Nonne in nomine tuo prophetavimus?*) *Prophetare, & virtutes facere, & dæmonia eiicere, interdum non eſt eius meriti qui operatur, ſed vel invocatione nominis Chriſti hoc agit, vel ob condemnationem eorum qui invocant, & utilitatem eorum qui vident, & audiunt, conceditur*.

Ad ſecundum dicendum, quod Gregorius (hom. XXVII. in Evang. ante med.) exponens illud dicit: *Dum audita ſuperna cæleſtia amamus, amata iam novimus, quia amor ipſe notitia eſt. Omnia ergo eis nota fecerat, quia a terrenis deſideriis immutati amoris ſummi facibus ardebant*. Et hoc modo non revelantur ſemper ſecreta divina Prophetis.

Ad tertium dicendum, quod non omnes mali ſunt lupi rapaces, ſed ſolum illi qui intendunt aliis nocere. Dicit enim Chryſoſtomus (alius Auctor) ſuper Matth. (hom. XIX. in oper. imperf. ante med.) quod *catholici Doctores, etſi fuerint peccatores, ſervi quidem carnis dicuntur, non tamen lupi rapaces, quia non habent propoſitum perdere Chriſtianos*. Et quia prophetia ordinatur ad utilitatem aliorum, manifeſtum eſt tales eſſe falſos Prophetas, quia ad hoc non mittuntur a Deo.

Ad quartum dicendum, quod dona divina non ſemper dantur optimis ſimpliciter, ſed quandoque illis qui ſunt optimi quantum ad talis doni perceptionem. Et ſic Deus donum prophetiæ illis dat quibus optimum iudicat dare.

ARTICULUS V. 822

Utrum aliqua prophetia ſit a dæmonibus.

III. contr. cap. CLIV.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod nulla prophetia ſit a dæmonibus. *Prophetia* enim *eſt divina revelatio*, ut Caſſiodorus dicit (in prol. ſuper cap. I.) Sed illud quod fit a dæmone, non eſt divinum. Ergo nulla prophetia poteſt eſſe a dæmone.

2. Præterea. Ad propheticam cognitionem requiritur aliqua illuminatio, ut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 2.) Sed dæmones non illuminant intellectum humanum, ut ſupra dictum eſt in primo (quæſt. CIX. art. 3.) Ergo nulla prophetia poteſt eſſe a dæmonibus.

3. Præterea. Non eſt efficax ſignum quod etiam ad contraria ſe habet, Sed pro-

Digitized by Google

propheтia eſt ſignum confirmationis fidei: unde ſuper illud Rom. XII. *Sive prophetiam ſecundum rationem fidei*, dicit Gloſſa (ord. Ambroſ. in hunc loc.) „ Nota, quod in numeratione gratiarum a prophetia incipit, quæ eſt prima probatio, quod fides noſtra ſit rationabilis: quia credentes accepto Spiritu prophetabant. “ Non ergo prophetia a dæmonibus dari poteſt.

Sed contra eſt quod dicitur III. Reg. XVIII. 19. *Congrega ad me univerſum Iſrael in monte Carmeli, & Prophetas Baal quadringentos quinquaginta, Prophetaſque lucorum quadringentos, qui comedunt de menſa Jezabel*. Sed tales erant dæmonum cultores. Ergo videtur quod etiam a dæmonibus ſit aliqua prophetia.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 1.) prophetia importat cognitionem quamdam procul exiſtentem a cognitione humana. Manifeſtum eſt autem quod intellectus ſuperioris ordinis aliqua cognoſcere poteſt quæ ſunt remota a cognitione intellectus inferioris. Supra intellectum autem humanum eſt non ſolum intellectus divinus, ſed etiam intellectus Angelorum bonorum, & malorum ſecundum naturæ ordinem. Et ideo quædam cognoſcunt dæmones etiam ſua naturali cognitione, quæ ſunt remota ab hominum cognitione, quæ poſſunt hominibus revelare. Simpliciter autem, & maxime remota ſunt quæ ſolus Deus cognoſcit.

Et ideo prophetia proprie & ſimpliciter dicta fit per ſolam divinam revelationem; ſed ipſa revelatio facta per dæmones poteſt ſecundum quid dici prophetia. Unde illi quibus aliquid per dæmones revelatur, non dicuntur in Scripturis Prophetæ ſimpliciter, ſed cum aliqua additione, puta *Prophetæ falſi*, vel *Prophetæ idolorum*. Unde Auguſtinus XII. ſuper Geneſ. ad lit. (cap. XIX. cir. fin.) *Cum malus ſpiritus arripit hominem in hæc*, ſcilicet viſa, *aut dæmoniacos facit, aut arreptitios, aut falſos Prophetas*.

Ad primum ergo dicendum, quod Caſſiodorus ibi definit prophetiam proprie & ſimpliciter dictam.

Ad ſecundum dicendum, quod dæmones ea quæ ſciunt, hominibus manifeſtant, non quidem per illuminationem intellectus, ſed per aliquam imaginariam viſionem, aut etiam ſenſibiliter colloquendo: & in hoc deficit hæc prophetia a vera.

Ad tertium dicendum, quod aliquibus ſignis etiam exterioribus diſcerni poteſt prophetia dæmonum a prophetia divina. Unde dicit Chryſoſtomus (alius Auctor) ſuper Matth. (hom. XIX. in opere imperf. parum ante fin.) quod *quidam prophetant in ſpiritu diaboli, quales ſunt divinatores; ſed ſic diſcernuntur: quoniam diabolus* (a) *interdum falſa dicit, Spiritus ſanctus numquam*. Unde dicitur Deuter. XVIII. 21. *Si tacita cogitatione reſponderis: Quomodo poſſum intelligere verbum quod Dominus non eſt locutus? hoc habebis ſignum: Quod in nomine Domini Propheta ille prædixerit, & non evenerit, hoc Dominus non eſt locutus*.

ARTICULUS VI. 823

Utrum Prophetæ dæmonum aliquando prædicant verum.

Inf. quæſt. CLXXIV. *art.* 5. *ad* 4. *& III. cont. cap.* CXXXIV.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod Prophetæ dæmonum numquam vera prædicant. Dicit enim Ambroſius (ſup. illud I. Cor. XII. *Nemo poteſt dicere verum*) quod *omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu ſancto eſt*. Sed Prophetæ dæmonum non loquuntur a Spiritu ſancto: quia *non eſt conventio Chriſti ad Belial*, ut dicitur II. Corinth. VI. 15. Ergo videtur quod tales numquam vera prænuntiant.

2. Præterea. Sicut veri Prophetæ inſpirantur a ſpiritu veritatis, ita Prophetæ dæmonum inſpirantur a ſpiritu mendacii, ſecundum illud III. Reg. ult. 22. *Egrediar, & ero ſpiritus mendax in ore omnium Prophetarum eius*. Sed Prophetæ inſpirati a Spiritu ſancto numquam loquuntur falſum, ut ſupra habitum eſt (quæſt. præc. art. 6.) Ergo Prophetæ dæmonum numquam loquuntur verum.

3. Præterea. Ioan. VIII. 44. dicitur de diabolo, quod *cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur: quia diabolus eſt mendax, & pater eius*, ideſt mendacii. Sed inſpirando Prophetas ſuos, diabolus non loquitur niſi ex propriis: non enim conſtitui-

(a) *Ita edit. veteres cum mſſ. Nicolaius*: interdum verum dicit, Spiritus ſanctus numquam mentitur. *Edit. Patav.* numquam interdum mentitur.

ſtituitur miniſter Dei ad veritatem enuntiandam: quia *non eſt ſocietas luci ad tenebras*, ut dicitur II. Corinth. VI. 15 Ergo Prophetæ dæmonum numquam vera prædicunt.

Sed contra eſt quod Numer. XXII. dicit quædam Gloſſa (colligitur ex ord. Rabani ſup. illud, *Miſit ergo nuntios*) quod *Balaam divinus erat, dæmonum ſcilicet miniſterio, & arte magica nonnumquam futura præcognoſcebat*. Sed ipſe multa prænuntiavit vera, ſicut eſt id quod habetur Numer. XXIV. 17. *Orietur ſtella ex Iacob, & conſurget virga de Iſrael*. Ergo etiam Prophetæ dæmonum prænuntiant vera.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut ſe habet bonum in rebus, ita verum in cognitione. Impoſſibile eſt autem inveniri aliquid in rebus quod totaliter bono privetur. Unde etiam impoſſibile eſt eſſe aliquam cognitionem quæ totaliter ſit falſa, abſque admixtione alicuius veritatis. Unde & Beda dicit (comment. in Luc. cap. XVII. ante med. ſup. illud, *Decem viri leproſi*: & Aug. Lib. II. Qq. evangelic. quæſt. XL. a princ.) quod *nulla falſa eſt doctrina, quæ non aliquando aliqua vera falſis intermiſceat*. Unde & ipſa doctrina dæmonum, qua ſuos Prophetas inſtruunt, aliqua vera continet, per quæ receptibilis redditur.

Sic enim intellectus ad falſum deducitur per apparentiam veritatis, ſicut voluntas ad malum per apparentiam bonitatis. Unde & Chryſoſtomus (alius Auctor) dicit ſuper Matth. (hom. XIX. in opere imperf. parum ante fin.) *Conceſſum eſt diabolo interdum vera dicere, ut mendacium ſuum rara veritate commendet*.

Ad primum ergo dicendum, quod Prophetæ dæmonum non ſemper loquuntur ex dæmonum revelatione, ſed interdum ex inſpiratione divina; ſicut manifeſte legitur de Balaam, cui dicitur Dominus eſſe locutus Num. XXII. licet eſſet Propheta dæmonum: quia Deus utitur etiam malis ad utilitatem bonorum. Unde & per Prophetas dæmonum aliqua vera prænuntiat: tum ut credibilior fiat veritas, quæ etiam ex adverſariis teſtimonium habet: tum etiam quia cum homines talia credunt, per eorum dicta magis ad veritatem inducuntur. Unde etiam Sibyllæ multa vera prædixerunt de Chriſto. Sed etiam quando Prophetæ dæmonum a dæmonibus inſtruuntur, aliqua vera prædicunt: quandoque quidem virtute propriæ naturæ, cuius auctor eſt Spiritus ſanctus; quandoque etiam revelatione bonorum ſpirituum, ut patet per Auguſtinum XII. ſuper Gen. ad lit. (videtur colligi poſſe ex cap. XIX. cir. fin.) Et ſic etiam illud verum quod dæmones enuntiant, a Spiritu ſancto eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod verus Propheta ſemper inſpiratur a ſpiritu veritatis, in quo nihil eſt falſitatis, & ideo numquam dicit falſum; Propheta autem falſitatis non ſemper inſtruitur a ſpiritu falſitatis, ſed quandoque etiam inſpiratur a ſpiritu veritatis. Ipſe etiam ſpiritus falſitatis quandoque enuntiat vera, quandoque falſa, ut dictum eſt (in corp. art. & ad 1.)

Ad tertium dicendum, quod propria dæmonum dicuntur eſſe illa quæ habent a ſeipſis, ſcilicet mendacia, & peccata; quæ autem pertinent ad propriam naturam, non habent a ſeipſis, ſed a Deo. Per virtutem autem propriæ naturæ quandoque vera prænuntiant, ut dictum eſt (in corp. art. & ad 1.) Utitur etiam eis Deus ad veritatis manifeſtationem per ipſos fiendam, dum divina myſteria eis per Angelos revelantur, ut dictum eſt (ibid.)

QUAESTIO CLXXIII.

De modo propheticæ cognitionis, in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de modo propheticæ cognitionis: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum Prophetæ videant ipſam Dei eſſentiam.

Secundo, utrum revelatio prophetica fiat per influentiam aliquarum ſpecierum, vel per ſolam influentiam luminis.

Tertio, utrum prophetica revelatio ſemper ſit cum alienatione a ſenſibus.

Quarto, utrum prophetia ſemper ſit cum cognitione eorum quæ prophetantur.

AR-

ARTICULUS I. 824

Utrum Prophetæ videant ipſam Dei eſſentiam.

Sup. quæſt. clxxi. *art.* 2. *cor.* & *art.* 4. *co.* & *ad* 8. & *ver. quæſt.* xii. *art.* 6. & *Pſ.* l.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod Prophetæ ipſam Dei eſſentiam videant. Quia ſuper illud Iſ. xxxviii. *Diſpone domui tuæ &c.* dicit Gloſſa (ordin.) „ Prophetæ in ipſo libro præ„ ſcientiæ Dei, in quo omnia ſcripta „ ſunt, legere poſſunt. " Sed præſcientia Dei eſt ipſa eius eſſentia. Ergo Prophetæ vident ipſam Dei eſſentiam.

2. Præterea. Auguſtinus dicit in IX. de Trinit. (cap. vii. in princ.) quod *in illa æterna veritate, ex qua temporalia facta ſunt omnia, formam ſecundum quam ſumus, & ſecundum quam operamur, viſu mentis aſpicimus*. Sed Prophetæ inter omnes homines altiſſimam habent divinorum cognitionem. Ergo ipſi maxime divinam eſſentiam vident.

3. Præterea. Futura contingentia præcognoſcuntur a Prophetis ſecundum immobilem veritatem. Sic autem non ſunt niſi in ipſo Deo. Ergo Prophetæ ipſum Deum vident.

Sed contra eſt quod viſio divinæ eſſentiæ non evacuatur in patria. Prophetia autem evacuatur, ut habetur I. ad Cor. xiii. Ergo prophetia non fit per viſionem divinæ eſſentiæ.

Reſpondeo dicendum, quod prophetia importat cognitionem divinam ut procul exiſtentem. Unde & de Prophetis dicitur Hebr. xi. quod *erant a longe aſpicientes*. Illi autem qui ſunt in patria, in ſtatu beatitudinis exiſtentes, non vident ut a remotis, ſed magis quaſi ex propinquo, ſecundum illud Pſal. cxxxix. 14. *Habitabunt recti cum vultu tuo*. Unde manifeſtum eſt quod cognitio prophetica alia eſt a cognitione perfecta, quæ erit in patria: unde & diſtinguitur ab ea ſicut imperfectum a perfecto, & ea adveniente evacuatur, ut patet per Apoſtolum I. ad Cor. xiii.

Fuerunt autem quidam qui cognitionem propheticam a cognitione beatorum diſtinguere volentes, dixerunt quod Prophetæ vident ipſam divinam eſſentiam, quam vocant *ſpeculum Trinitatis*, non tamen ſecundum quod eſt obiectum beatorum, ſed ſecundum quod ſunt in ea rationes futurorum eventuum: quod quidem eſt omnino impoſſibile. Deus enim eſt obiectum beatitudinis ſecundum ipſam ſui eſſentiam, ſecundum illud quod Auguſtinus dicit in V. Confeſſ. (cap. iv. circ. princ.) *Beatus eſt qui te ſcit, etiam ſi illa*, ideſt creaturas, *neſciat*. Non eſt autem poſſibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipſa divina eſſentia, ita quod eam non videat: tum quia ipſa divina eſſentia eſt ratio omnium eorum quæ fiunt; ratio autem idealis non addit ſupra divinam eſſentiam niſi reſpectum ad creaturam: tum etiam quia prius eſt cognoſcere aliquid in ſe, quod eſt cognoſcere Deum, ut eſt obiectum beatitudinis, quam cognoſcere illud per comparationem ad alterum, quod eſt cognoſcere Deum ſecundum rationes rerum in ipſo exiſtentes. Et ideo non poteſt eſſe quod Prophetæ videant Deum ſecundum rationes creaturarum, & non prout eſt obiectum beatitudinis. Et ideo dicendum eſt, quod viſio prophetica non eſt viſio ipſius divinæ eſſentiæ, neque in ipſa divina eſſentia vident ea quæ vident, ſed in quibuſdam ſimilitudinibus, ſecundum illuſtrationem divini luminis.

Unde Dionyſius dicit in iv. cap. cæl. Hierar. (cir. med.) de viſionibus propheticis loquens, quod *ſapiens Theologus viſionem illam dicit eſſe divinam, quæ fit per ſimilitudinem rerum forma corporali carentium ex reductione videntium in divina*. Et huiuſmodi ſimilitudines divino lumine illuſtratæ magis habent rationem ſpeculi quam Dei eſſentia: nam in ſpeculo reſultant ſpecies ab aliis rebus; quod non poteſt dici de Deo. Sed huiuſmodi illuſtratio mentis propheticæ poteſt dici ſpeculum, inquantum reſultat ibi ſimilitudo veritatis divinæ præſcientiæ, & propter hoc dicitur *ſpeculum æternitatis*, quaſi repræſentans Dei præſcientiam, qui in ſua æternitate omnia præſentialiter videt, ut dictum eſt (quæſt. clxxi. art. 6. ad 3.)

Ad primum ergo dicendum, quod Prophetæ dicuntur inſpicere in libro præſcientiæ Dei, inquantum ex ipſa præſcientia Dei reſultat veritas in mentem Prophetæ.

Ad ſecundum dicendum, quod in prima veritate dicitur homo videre propriam formam, qua exiſtit, inquantum primæ veritatis ſimilitudo reſulget in men

mente humana, ex qua anima habet quod ſeipſam cognoſcat.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipſo quod in Deo futura contingentia ſunt ſecundum immobilem veritatem, poteſt imprimere menti Prophetæ ſimilem cognitionem, abſque eo quod Prophetæ Deum per eſſentiam videant.

ARTICULUS II. 825

Utrum in prophetica revelatione imprimantur divinitus menti Prophetæ novæ rerum ſpecies, vel ſolum novum lumen.

*III. cont. cap.*cliv. *& ver. quæſt.*xii. *art.* 7.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod in prophetica revelatione non imprimantur divinitus menti Prophetæ novæ rerum ſpecies, ſed ſolum novum lumen. Quia, ſicut dicit Gloſſa Hieronymi (ord. in princ. comment.) Amos 1. *Prophetæ utuntur ſimilitudinibus rerum in quibus converſati ſunt*. Sed ſi viſio prophetica fieret per aliquas ſpecies de novo impreſſas, nihil operaretur ibi præcedens converſatio. Ergo non imprimuntur aliquæ ſpecies de novo in animam Prophetæ, ſed ſolum propheticum lumen.

2. Præterea. Sicut Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. ix.) *viſio imaginaria non facit Prophetam, ſed ſolum viſio intellectualis*. Unde etiam Danielis x. 1. dicitur, quod *intelligentia opus eſt in viſione*. Sed viſio intellectualis, ſicut in eodem Lib. (cap. v. in fi.) dicitur, non fit per aliquas ſimilitudines, ſed per ipſam rerum veritatem. Ergo videtur quod prophetica revelatio non fiat per impreſſionem aliquarum ſpecierum.

3. Præterea. Per donum prophetiæ Spiritus ſanctus exhibet homini id quod eſt ſupra facultatem naturæ humanæ. Sed formare quaſcumque rerum ſpecies poteſt homo ex facultate naturali. Ergo videtur quod in prophetica revelatione non infundatur aliqua rerum ſpecies, ſed ſolum intelligibile lumen.

Sed contra eſt quod dicitur Oſeæ xii. 10. *Ego viſiones multiplicavi* (a) *eis, & in manibus Prophetarum aſſimilatus ſum*. Sed multiplicatio viſionum non fit ſecundum lumen intelligibile, quod eſt commune in omni prophetica viſione, ſed ſolum ſecundum diverſitatem ſpecierum, ſecundum quas etiam eſt aſſimilatio. Ergo videtur quod in prophetica revelatione imprimantur novæ ſpecies rerum, & non ſolum intelligibile lumen.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. ix circa princ.) *cognitio prophetica maxime ad mentem pertinet*. Circa cognitionem autem humanæ mentis duo oportet conſiderare, ſcilicet acceptionem, ſive repræſentationem rerum, & iudicium de rebus repræſentatis. Quando autem repræſentantur menti humanæ res aliquæ ſecundum aliquas ſpecies, & ſecundum naturæ ordinem, primo oportet quod ſpecies repræſententur ſenſui, ſecundo imaginationi, tertio intellectui poſſibili, qui immutatur a ſpeciebus phantaſmatum ſecundum illuſtrationem intellectus agentis. In imaginatione autem non ſolum ſunt formæ rerum ſenſibilium, ſecundum quod accipiuntur a ſenſu, ſed tranſmutantur diverſimode, vel propter aliquam tranſmutationem corporalem (ſicut accidit in dormientibus, & furioſis) vel etiam ſecundum imperium rationis diſponuntur phantaſmata in ordine ad id quod eſt intelligendum. Sicut enim ex diverſa ordinatione earumdem litterarum accipiuntur diverſi intellectus; ita etiam ſecundum diverſam diſpoſitionem phantaſmatum reſultant in intellectu diverſæ ſpecies intelligibiles. Iudicium autem humanæ mentis fit ſecundum vim intellectualis luminis.

Per donum autem prophetiæ confertur aliud humanæ menti ſupra id quod pertinet ad naturalem facultatem, quantum ad utrumque, ſcilicet & quantum ad iudicium per influxum luminis intellectualis, & quantum ad acceptionem, ſeu repræſentationem rerum, quæ fit per aliquas ſpecies. Et quantum ad hoc ſecundum poteſt aſſimilari doctrina humana revelationi propheticæ, non autem quantum ad primum. Homo enim ſuo diſcipulo repræſentat aliquas res per ſigna locutionum; non autem poteſt interius illuminare, ſicut facit Deus.

Horum autem duorum principalius eſt primum in prophetia: quia iudicium eſt completivum cognitionis. Et ideo ſi cui fiat divinitus repræſentatio aliquarum rerum per ſimilitudines imaginarias (ut Pharaoni, & Nabuchodonoſor) aut etiam

(a) *In Vulgata deeſt eis.*

tiam per ſimilitudines corporales (ut Balthaſar) non eſt talis cenſendus Propheta, niſi illuminetur eius mens ad iudicandum; ſed talis apparitio eſt quiddam imperfectum in genere prophetiæ. Unde a quibuſdam vocatur (a) extaſis prophetiæ, ſicut & divinatio ſomniorum. Erit autem Propheta, ſi ſolummodo intellectus eius illuminetur ad iudicandum etiam ea quæ ab aliis imaginarie viſa ſunt, ut patet de Ioſeph, qui expoſuit ſomnium Pharaonis. Sed, ſicut Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. IX. in med.) *maxime Propheta eſt qui utroque præcellit, ut ſcilicet videat in ſpiritu corporalium rerum ſignificativas ſimilitudines, & eas vivacitate mentis intelligat.*

Repræſentantur autem divinitus menti Prophetæ quandoque quidem mediante ſenſu exterius quædam formæ ſenſibiles; ſicut Daniel vidit ſcripturam parietis, ut legitur Daniel. V. quandoque autem per formas imaginarias, ſive omnino divinitus impreſſas, non per ſenſum acceptas (puta ſi alicui cæco nato imprimerentur in imaginatione colorum ſimilitudines) vel etiam divinitus ordinatas ex his quæ a ſenſibus ſunt acceptæ; ſicut Hieremias *vidit ollam ſuccenſam a facie Aquilonis*, ut habetur Hierem. I. ſive etiam imprimendo ſpecies intelligibiles ipſi menti; ſicut patet de his qui accipiunt ſcientiam, vel ſapientiam infuſam, ſicut Salomon, & Apoſtoli. Lumen autem intelligibile quandoque quidem imprimitur menti humanæ divinitus ad diiudicandum ea quæ ab aliis viſa ſunt; ſicut dictum eſt (hic ſup.) de Ioſeph, & ſicut patet de Apoſtolis, quibus *Dominus aperuit ſenſum, ut intelligerent Scripturas*, ut dicitur Lucæ XXIV. 45. & ad hoc pertinet interpretatio ſermonum; ſive etiam ad diiudicandum ſecundum divinam veritatem ea quæ curſu naturali homo apprehendit; ſive etiam ad diiudicandum veraciter, & efficaciter ea quæ agenda ſunt, ſecundum illud Iſaiæ LXIII. 14. *Spiritus Domini ductor eius fuit*. Sic igitur patet quod prophetica revelatio quandoque quidem fit per ſolam luminis influentiam, quandoque autem per ſpecies de novo impreſſas, vel aliter ordinatas.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (in corp. art.) quandoque in prophetica revelatione divinitus ordinantur ſpecies imaginariæ præacceptæ a ſenſu, ſecundum congruentiam ad veritatem revelandam; & tunc converſatio præcedens aliquid operatur ad ipſas ſimilitudines, non autem quando totaliter ab extrinſeco imprimuntur.

Ad ſecundum dicendum, quod viſio intellectualis non fit ſecundum aliquas ſimilitudines corporales, & individuales; fit tamen ſecundum aliquam ſimilitudinem intelligibilem. Unde Auguſtinus dicit IX. de Trin. (cap. XI. in princ.) quod *habet animus nonnullam ſpeciei notæ ſimilitudinem*: quæ quidem ſimilitudo intelligibilis in revelatione prophetica quandoque immediate a Deo imprimitur; quandoque a formis imaginatis reſultat ſecundum adiutorium prophetici luminis: quia ex eiſdem formis imaginatis ſubtilior conſpicitur veritas ſecundum illuſtrationem altioris luminis.

Ad tertium dicendum, quod quaſcumque formas imaginatas naturali virtute homo poteſt formare, abſolute huiuſmodi formas conſiderando; non tamen ut ſint ordinatæ ad repræſentandas intelligibiles veritates, quæ hominis intellectum excedunt; ſed ad hoc neceſſarium eſt auxilium ſupernaturalis luminis.

ARTICULUS III. 826

Utrum viſio prophetica ſemper fiat cum abſtractione a ſenſibus.

Ver. quæſt. XII. *art.* 9.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod viſio prophetica ſemper fiat cum abſtractione a ſenſibus. Dicitur enim Num. XII. 6. *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in viſione apparebo ei, vel per ſomnium loquar ad illum.* Sed, ſicut Gloſſa dicit in principio Pſalterii, *viſio quæ eſt per ſomnia, & viſiones, eſt per ea quæ videntur dici, vel fieri*: cum autem aliqua videntur dici, vel fieri, quæ non dicuntur, vel fiunt, eſt alienatio a ſenſibus. Ergo prophetia ſemper fit cum alienatione a ſenſibus.

2. Præterea. Quando una virtus multum intenditur in operatione ſua, alia potentia abſtrahitur a ſuo actu; ſicut illi qui vehementer intendunt ad aliquid audiendum, non percipiunt viſu ea quæ coram ipſis ſunt. Sed in viſione prophetica eſt maxime intellectus elevatus, & intenditur in ſuo actu. Ergo videtur quod ſemper fiat cum abſtractione a ſenſibus.

3. Præ-

(a) Al. caſus prophetiæ.

3. Præterea. Impoſſibile eſt idem ſimul ad oppoſitas partes converti. Sed in viſione prophetica mens convertitur ad accipiendum a ſuperiori. Ergo non poteſt ſimul converti ad ſenſibilia. Neceſſarium ergo videtur quod revelatio prophetica ſemper fiat cum abſtractione a ſenſibus.

4. Sed contra eſt quod dicitur I. ad Cor. XIV. 32. *Spiritus Prophetarum Prophetis ſubiecti ſunt*. Sed hoc eſſe non poſſet, ſi Propheta non eſſet ſui compos, a ſenſibus alienatus exiſtens. Ergo videtur quod prophetica viſio non fiat cum alienatione a ſenſibus.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc.) prophetica revelatio fit ſecundum quatuor, ſcilicet ſecundum influxum intelligibilis luminis, ſecundum immiſſionem intelligibilium ſpecierum, ſecundum impreſſionem, vel ordinationem imaginabilium formarum, & ſecundum expreſſionem formarum ſenſibilium. Manifeſtum eſt autem quod non fit abſtractio a ſenſibus, quando aliquid repræſentatur menti Prophetæ per ſpecies ſenſibiles, ſive ad hoc ſpecialiter formatas divinitus, ſicut rubus oſtenſus Moyſi (Exod. III.) & ſcriptura oſtenſa Danieli (Dan. V.) ſive etiam per alias cauſas productas; ita tamen quod ſecundum divinam providentiam ad aliquid prophetice ſignificandum ordinetur, ſicut per arcam Noe ſignificabatur Eccleſia.

Similiter etiam non eſt neceſſe ut fiat alienatio a ſenſibus exterioribus per hoc quod mens Prophetæ illuſtratur intelligibili lumine, aut formatur intelligibilibus ſpeciebus: quia in nobis perfectum iudicium intellectus habetur per converſionem ad ſenſibilia, quæ ſunt prima noſtræ cognitionis principia, ut in I. habitum eſt (quæſt. LXXXIV. art. 7.)

Sed quando fit revelatio prophetica ſecundum formas imaginarias, neceſſe eſt fieri abſtractionem a ſenſibus, ut talis apparitio phantaſmatum non referatur ad ea quæ exterius ſentiuntur.

Sed abſtractio a ſenſibus quandoque fit perfecte, ut ſcilicet nihil homo ſenſibus percipiat; quandoque autem imperfecte, ut ſcilicet aliquid percipiat ſenſibus, non tamen plene diſcernat ea quæ exterius percipit, ab his quæ imaginabiliter videt. Unde Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad litter. (cap. XII. ante med.) *Sic videntur, quæ in ſpiritu fiunt, imagines corporum, quemadmodum corpora* (a) *ipſa per corpus; ita ut ſimul cernatur homo aliquis præſens oculis, & abſens alius ſpiritu, tamquam oculis.*

Talis tamen alienatio a ſenſibus non fit in Prophetis cum aliqua inordinatione naturæ (ſicut in arreptitiis, vel in furioſis) ſed per aliquam cauſam ordinatam, vel naturalem, ſicut per ſomnium, vel ſpiritualem, ſicut per contemplationis vehementiam, ſicut de Petro legitur Act. X. quod cum oraret in cœnaculo factus eſt in exceſſu mentis; vel virtute divina rapiente, ſecundum illud Ezech. I. 3. *Facta eſt ſuper eum manus Domini*.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de Prophetis quibus imprimebantur, vel ordinabantur imaginariæ formæ vel in dormiendo, quod ſignificatur per ſomnium, vel in vigilando, quod ſignificatur per viſionem.

Ad ſecundum dicendum, quod quando mens intenditur in ſuo actu circa abſentia, quæ ſunt a ſenſibus remota, tunc propter vehementiam intentionis ſequitur alienatio a ſenſibus; ſed quando mens intenditur in ſuo actu circa diſpoſitionem, vel iudicium ſenſibilium, non oportet quod a ſenſibus abſtrahatur.

Ad tertium dicendum, quod motus mentis propheticæ non eſt ſecundum virtutem propriam, ſed ſecundum virtutem ſuperioris influxus. Et ideo quando ex ſuperiori influxu mens Prophetæ inclinatur ad iudicandum, vel diſponendum aliquid circa ſenſibilia, non fit alienatio a ſenſibus, ſed ſolum quando elevatur mens ad contemplandum aliqua ſublimiora.

Ad quartum dicendum, quod ſpiritus Prophetarum dicuntur eſſe ſubiecti Prophetis quantum ad propheticam enuntiationem, de qua ibi Apoſtolus loquitur, quia ſcilicet ex proprio ſenſu loquuntur ea quæ viderunt, non mente perturbata, ſicut arreptitii (ut dixerunt Priſcilla, & Montanus;) ſed in ipſa prophetica revelatione potius ipſi ſubiiciuntur ſpiritui prophetiæ, ideſt dono prophetico.

(a) *Ita communiter. In cod. Alcan. & edit. Rom. deeſt* ipſa.

ARTICULUS IV. 827

Utrum Prophetæ ſemper cognoſcant ea quæ prophetant.

Hier. XI. *lect.* 7.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod Prophetæ ſemper cognoſcant ea quæ prophetant. Quia, ut Auguſtinus dicit XII. ſuper Geneſ. ad lit. (cap. IX. in princ.) *quibus ſigna per aliquas rerum corporalium ſimilitudines demonſtrabantur in ſpiritu, niſi acceſſiſſet mentis officium, ut etiam intelligerentur, nondum erat prophetia*. Sed ea quæ intelliguntur, non poſſunt eſſe incognita. Ergo Propheta non ignorat ea quæ prophetat.

2. Præterea. Maius eſt lumen prophetiæ quam lumen naturalis rationis. Sed quicumque lumine naturali habet ſcientiam, non ignorat ea quæ ſcit. Ergo quicumque lumine prophetico aliqua enuntiat, non poteſt ea ignorare.

3. Præterea. Prophetia ordinatur ad hominum illuminationem: unde dicitur II. Pet. I. 19. *Habemus propheticum ſermonem, cui bene facitis attendentes, quaſi lucernæ lucenti in caliginoſo loco*. Sed nihil poteſt alios illuminare, niſi in ſe ſit illuminatum. Ergo videtur quod Propheta prius illuminetur ad cognoſcendum ea quæ aliis enuntiat.

Sed contra eſt quod dicitur Ioan. XI. 51. *Hoc autem a ſemetipſo* (Caiphas) *non dixit; ſed cum eſſet Pontifex anni illius, prophetavit, quod Ieſus moriturus erat pro gente &c.* Sed hoc Caiphas non cognovit. Ergo non omnis qui prophetat, cognoſcit ea quæ prophetat.

Reſpondeo dicendum, quod in revelatione prophetica movetur mens Prophetæ a Spiritu ſancto, ſicut inſtrumentum deficiens reſpectu principalis agentis. Movetur autem mens Prophetæ non ſolum ad aliquid apprehendendum, ſed etiam ad aliquid loquendum, vel ad aliquid faciendum; & quandoque quidem ad omnia tria ſimul, quandoque autem ad duo horum, quandoque vero ad unum tantum. Et quodlibet horum contingit eſſe cum aliquo cognitionis defectu. Nam cum mens Prophetæ movetur ad aliquid æſtimandum, vel apprehendendum, quandoque quidem inducitur ad hoc quod ſolum apprehendat rem illam, quandoque autem ulterius ad hoc quod cognoſcat hæc ſibi eſſe divinitus revelata.

Similiter etiam quandoque movetur mens Prophetæ ad aliquid loquendum, ita quod intelligat id quod per hæc verba Spiritus ſanctus intendit, ſicut David, qui dicebat II. Regum XXIII. 2. *Spiritus Domini locutus eſt per me*. Quandoque autem ille cuius mens movetur ad aliqua verba exprimenda, non intelligit quid Spiritus ſanctus per hæc verba intendat, ſicut patet de Caipha Ioan. X.

Similiter etiam cum Spiritus ſanctus movet mentem alicuius ad aliquid faciendum, quandoque quidem intelligit quid hoc ſignificet, ſicut patet de Hieremia, qui abſcondit lumbare in Euphrate, ut habetur Hierem. XIII. quandoque vero non intelligit; ſicut milites dividentes veſtimenta Chriſti, non intelligebant quid hoc ſignificaret. Cum ergo aliquis cognoſcit ſe moveri a Spiritu ſancto ad aliquid æſtimandum, vel ſignificandum verbo, vel facto, hoc proprie ad prophetiam pertinet, cum autem movetur, ſed non cognoſcit, non eſt perfecta prophetia, ſed quidam inſtinctus propheticus.

Sciendum tamen, quod quia mens Prophetæ eſt inſtrumentum deficiens, ut dictum eſt (in cor. art.) etiam veri Prophetæ non omnia cognoſcunt quæ in eorum viſis, aut verbis, aut etiam factis Spiritus ſanctus intendit.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta. Nam primæ rationes loquuntur de veris Prophetis, quorum mens divinitus illuſtratur perfecte.

QUAESTIO CLXXIV.

De diviſione prophetiæ, in ſex articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de diviſione prophetiæ: & circa hoc quæruntur ſex.

Primo de diviſione prophetiæ in ſuas ſpecies.

Secundo, utrum ſit altior prophetia quæ eſt ſine imaginaria viſione.

Tertio de diverſitate graduum prophetiæ.

Quarto, utrum Moyſes fuerit excellentiſſimus Prophetarum.

Quinto, utrum aliquis comprehenſor poſſit eſſe Propheta.

Sexto, utrum prophetia creverit per temporis proceſſum.

ARTICULUS I. 828

Utrum convenienter dividatur prophetia in prophetiam prædeſtinationis Dei, præſcientiæ, & comminationis.

Ver. quæſt. XII. *art.* 10. *& Matth.* I. *prope fin.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod inconvenientur dividatur prophetia in Gloſſa (ord. ſup. illud, *Ut adimpleretur quod &c.*) ſuper Matth. I. *Ecce virgo in utero habebit:* ubi dicitur, quod „ prophetia alia eſt ex prædeſtinatione Dei, quam neceſſe eſt omnibus „ modis evenire, ut ſine noſtro impleatur arbitrio; ut hæc de qua hic agitur: alia eſt ex præſcientia Dei, cui „ noſtrum admiſcetur arbitrium: alia eſt „ quæ comminatio dicitur, quæ fit ob „ ſignum divinæ animadverſionis. " Illud enim quod conſequitur omnem prophetiam, non debet poni ut membrum dividens prophetiam. Sed omnis prophetia eſt ſecundum præſcientiam divinam, quia *Prophetæ legunt in libro præſcientiæ*, ut dicit Gloſſa Iſa. XXXVIII. (ord. ſup. illud, *Diſpone domui tuæ.*) Ergo videtur quod non debeat poni una ſpecies prophetiæ quæ eſt ſecundum præſcientiam.

2. Præterea. Sicuti aliquid prophetatur ſecundum comminationem; ita etiam ſecundum promiſſionem; & utraque variatur: dicitur enim Hierem. XVIII. 7. *Repente loquar adverſum gentem, & adverſum regnum, ut eradicem, & deſtruam, & diſperdam illud. Si pœnitentiam egerit gens illa a malo ſuo, agam & ego pœnitentiam*: & hoc pertinet ad prophetiam comminationis: & poſtea ſubdit de prophetia promiſſionis: *Subito loquar de gente, & regno, ut ædificem, & plantem illud. Si fecerit malum in oculis meis, pœnitentiam agam ſuper bono quod locutus ſum ut facerem ei.* Ergo ſicut ponitur prophetia comminationis, ita debet poni prophetia promiſſionis.

3. Præterea. Iſidorus dicit in Lib. VII. Etym. (cap. VIII. declinando ad fin.) prophetiæ genera ſunt ſeptem. Primum genus eſt extaſis, quod eſt mentis exceſſus; ſicut vidit Petrus vas ſubmiſſum de cælo cum variis animalibus. Secundum genus eſt viſio; ſicut apud Iſaiam dicentem, *Vidi Dominum ſedentem &c.* Tertium genus eſt *ſomnium*; ſicut Iacob ſcalam dormiens vidit. Quartum genus eſt *per nubem*; ſicut ad Moyſen loquebatur Deus. Quintum genus eſt *vox de cælis*; ſicut ad Abraham ſonuit dicens: *Ne mittas manum in puerum.* Sextum genus *accepta parabola*; ſicut apud Balaam. Septimum genus *repletio Spiritus ſancti*, ſicut pene apud omnes Prophetas. Ponit etiam tria genera viſionum: unum ſecundum oculos corporis; alterum ſecundum ſpiritum imaginarium; tertium per intuitum mentis. Sed hæc non exprimuntur in prius dicta diviſione. Ergo eſt inſufficiens.

Sed contra eſt auctoritas Hieronymi, cuius dicitur eſſe Gloſſa (inducta in arg. I.)

Reſpondeo dicendum, quod ſpecies habituum, & actuum in moralibus diſtinguuntur ſecundum obiecta. Obiectum autem prophetiæ eſt id quod eſt in cognitione divina ſupra humanam facultatem exiſtens. Et ideo ſecundum horum differentiam prophetia diſtinguitur in diverſas ſpecies, ſecundum prius dictam diviſionem.

Dictum eſt autem ſupra (quæſt. CLXXI. art. 6. ad 2.) quod futurum eſt in divina cognitione dupliciter. Uno modo, prout eſt in ſua cauſa: & ſic accipitur prophetia comminationis, quæ non ſemper impletur; ſed per eam prænuntiatur ordo cauſæ ad effectum, qui quandoque aliis ſupervenientibus impeditur. Alio modo præcognoſcit Deus aliqua in ſeipſis: vel ut fienda ab ipſo; & horum eſt prophetia prædeſtinationis: quia ſecundum Damaſcenum (Lib. II. orth. Fid. cap. XXX. cir. princ.) *Deus prædeſtinat ea quæ non ſunt in nobis*: vel ut fienda per liberum arbitrium hominis; & ſic eſt prophetia præſcientiæ, quæ poteſt eſſe bonorum, & malorum: quod non contingit de prophetia prædeſtinationis, quæ eſt bonorum tantum.

Et quia prædeſtinatio ſub præſcientia comprehenditur, ideo in Gloſſa (Caſſiodori ſup. prolog. Hieronymi, & Gloſſa ord. ſup. illud Matth. I. *Ut adimpleretur quod &c.*) in principio Pſalterii ponitur tantum duplex prophetiæ ſpecies, ſcilicet ſecundum præſcientiam, & ſecundum comminationem.

Ad primum ergo dicendum, quod præſcientia proprie dicitur præcognitio futurorum eventuum, prout in ſeipſis ſunt; & ſecundum hoc ponitur ſpecies prophetiæ: prout autem dicitur reſpectu futurorum eventuum, ſive ſecundum

ſuod in ſeipſis ſunt, ſive ſecundum quod ſunt in ſuis cauſis, communiter ſe habet ad omnem ſpeciem prophetiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod prophetia promiſſionis comprehenditur ſub prophetia comminationis, quia eadem eſt ratio veritatis in utraque. Denominatur tamen magis a comminatione, quia Deus pronior eſt ad relaxandum pœnam quam ad ſubtrahendum promiſſa beneficia.

Ad tertium dicendum, quod Iſidorus diſtinguit prophetiam ſecundum modum prophetandi: qui quidem poteſt diſtingui vel ſecundum potentias cognoſcitivas in homine; quæ ſunt ſenſus, imaginatio, & intellectus: & ſic ſumitur triplex viſio, quam ponit tam ipſe, quam Auguſtinus XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. VI. & ſeq.) vel poteſt diſtingui ſecundum differentiam prophetici influxus: qui quidem quantum ad illuſtrationem intellectus ſignificatur per repletionem Spiritus ſancti, quam ſeptimo loco ponit. Quantum vero ad impreſſionem formarum imaginabilium ponit tria; ſcilicet *ſomnium*, quod ponit tertio loco; & *viſionem*, quæ fit in vigilando reſpectu quorumcumque communium, quam ponit in ſecundo loco; & *extaſim*, quæ fit per elevationem mentis in aliqua altiora, quam ponit primo loco. Quantum vero ad ſenſibilia ſigna ponit tria: quia ſenſibile ſignum aut eſt aliqua res corporea exterius apparens viſui, ſicut *nubes*, quam ponit quarto loco; aut eſt *vox* formata exterius ad auditum hominis delata, quam ponit quinto loco; aut eſt vox per hominem formata cum ſimilitudine alicuius rei quod pertinet ad *parabolam*, quam ponit ſexto loco.

ARTICULUS II. 829

Utrum excellentior ſit prophetia quæ habet viſionem intellectualem, & imaginariam, quam ea quæ habet viſionem intellectualem tantum.

Inf. art. 3. cor. & III. P. quæſt. XXX. art. 2. ad 1. & ver. quæſt. XII. art. 12. & Iſ. 1.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod excellentior ſit prophetia quæ habet viſionem intellectualem, & imaginariam, quam ea quæ habet viſionem intellectualem tantum. Dicit enim Auguſtinus XII. ſuper Geneſim ad lit. (cap. IX. in med.) & habetur in Gloſſa (ordin.) I. ad Cor. XIV. (ſuper illud, *Spiritus autem loquitur myſteria*:) *Minus eſt Propheta qui rerum quæ ſignificantur, ſola ipſa ſigna in ſpiritu per rerum corporalium imagines videt; & magis eſt Propheta, qui ſolo earum intellectu eſt præditus; ſed maxime Propheta eſt qui in utroque præcellit.* Hoc autem pertinet ad Prophetam qui ſimul habet intellectualem, & imaginariam viſionem. Ergo huiuſmodi prophetia eſt altior.

2. Præterea. Quanto virtus alicuius rei eſt maior, tanto ad magis diſtantia ſe extendit. Sed lumen propheticum principaliter ad mentem pertinet, ut ex dictis patet (quæſt. præc. art. 2.) Ergo perfectior videtur eſſe prophetia quæ derivatur uſque ad imaginationem, quam illa quæ exiſtit in ſolo intellectu.

3. Præterea. Hieronymus in prol. Lib. Reg. (cir. med.) diſtinguit Prophetas contra Hagiographos. Omnes autem illi quos Prophetas nominat (puta Iſaias, Hieremia, & alii huiuſmodi) ſimul cum intellectuali viſione imaginariam habuerunt; non autem illi qui dicuntur Hagiographi, ſicut ex inſpiratione Spiritus ſancti ſcribentes (ſicut Iob, David, Salomon, & huiuſmodi.) Ergo videtur quod magis proprie dicuntur Prophetæ illi qui ſimul habent viſionem imaginariam cum intellectuali, quam illi qui habent intellectualem tantum.

4. Præterea. Dionyſius dicit 1. cap. cæl. Hierar. (parum ante med.) quod *impoſſibile eſt nobis ſuperlucere divinum radium, niſi varietate ſacrorum velaminum circumvelatum*. Sed prophetica revelatio fit per immiſſionem divini radii. Ergo videtur quod non poſſit eſſe abſque phantaſmatum velaminibus.

Sed contra eſt quod Gloſſa dicit in principio Pſalterii, quod *ille modus prophetiæ dignior eſt ceteris, quando ſcilicet ex ſola Spiritus ſancti inſpiratione, remoto omni exteriori adminiculo facti, vel dicti, vel viſionis, vel ſomnii, prophetatur*.

Reſpondeo dicendum, quod dignitas eorum quæ ſunt ad finem, præcipue conſideratur ex fine. Finis autem prophetiæ eſt manifeſtatio alicuius veritatis ſupra hominem exiſtentis. Unde quanto huiuſmodi manifeſtatio eſt potior, tanto prophetia eſt dignior. Manifeſtum eſt autem quod manifeſtatio divinæ veritatis quæ fit per nudam contemplationem ipſius veritatis, potior eſt quam illa quæ fit ſub ſimilitudine corporalium rerum: magis enim appropinquat ad viſionem

pa-

Digitized by Google

patriæ, ſecundum quam in eſſentia Dei veritas conſpicitur. Et inde eſt quod prophetia per quam aliqua ſupernaturalis veritas conſpicitur ſecundum intellectualem viſionem, eſt dignior quam illa in qua veritas ſupernaturalis manifeſtatur per ſimilitudinem corporalium rerum, ſecundum imaginariam viſionem.

Et ex hoc etiam oſtenditur mens Prophetæ ſublimior; ſicut in doctrina humana auditor oſtenditur eſſe melioris intellectus, qui veritatem intelligibilem a magiſtro nude prolatam capere poteſt, quam ille qui indiget ſenſibilibus exemplis ad hoc manuduci. Unde in commendationem prophetiæ David dicitur II. Reg. XXIII. 3. *Mihi locutus eſt fortis Iſrael*: & poſtea ſubdit: *Sicut lux auroræ oriente Sole mane abſque nubibus rutilat*.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliqua ſupernaturalis veritas revelanda eſt per ſimilitudines corporales, tunc magis eſt Propheta qui utrumque habet, ſcilicet lumen intellectuale, & imaginariam viſionem, quam ille qui habet alterum tantum, quia perfectior eſt prophetia: & quantum ad hoc loquitur Auguſtinus. Sed illa prophetia in qua revelatur nude intelligibilis veritas, eſt omnibus potior.

Ad ſecundum dicendum, quod aliud eſt iudicium de his quæ propter ſe quæruntur, & de his quæ quæruntur propter aliud. In his enim quæ propter ſe quæruntur, quanto virtus agentis ad plura, & remotiora ſe extendit, tanto potior eſt; ſicut medicus reputatur melior qui plures poteſt, & magis a ſanitate diſtantes ſanare. In his autem quæ non quæruntur niſi propter aliud, quanto agens poteſt ex paucioribus, & propinquioribus ad ſuum intentum pervenire, tanto videtur eſſe maioris virtutis; ſicut magis laudatur medicus qui per pauciora, & leniora poteſt ſanare infirmum. Viſio autem imaginaria in cognitione prophetica non requiritur propter ſe, ſed propter manifeſtationem intelligibilis veritatis. Et ideo tanto potior eſt prophetia, quanto minus ea indiget.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid eſſe ſimpliciter melius, quod tamen minus proprie recipit alicuius prædicationem; ſicut cognitio patriæ eſt nobilior quam cognitio viæ, quæ tamen magis proprie dicitur fides, propterea quod nomen fidei importat imperfectionem cognitionis. Similiter autem prophetia importat quamdam obſcuritatem, & remotionem ab intelligibili veritate: & ideo magis proprie dicuntur Prophetæ qui vident per imaginariam viſionem; quamvis illa prophetia ſit nobilior quæ eſt per intellectualem viſionem; dummodo tamen ſit eadem veritas utrobique revelata. Si vero lumen intellectuale alicui divinitus infundatur, non ad cognoſcendum aliqua ſupernaturalia, ſed ad iudicandum ſecundum certitudinem veritatis divinæ ea quæ humana ratione cognoſci poſſunt, ſic talis prophetia intellectualis eſt intra illam quæ eſt cum imaginaria viſione ducente in ſupernaturalem veritatem: cuiuſmodi prophetiam habuerunt omnes illi qui numerantur in ordine Prophetarum; qui etiam ex hoc ſpecialiter dicuntur Prophetæ, quia prophetico officio fungebantur. Unde ex perſona Domini loquebantur, dicentes ad populum: ***Hæc dicit Dominus***: quod non faciebant illi qui hagiographa conſcripſerunt; quorum plures loquebantur frequentius de his quæ humana ratione cognoſci poſſunt, non quaſi ex perſona Dei, ſed ex perſona propria, cum adiutorio tamen divini luminis.

Ad quartum dicendum, quod illuſtratio divini radii in vita præſenti non fit ſine velaminibus phantaſmatum qualiumcumque: quia connaturale eſt homini ſecundum ſtatum præſentis vitæ ut non intelligat ſine phantaſmate. Quandoque tamen ſufficiunt phantaſmata quæ communi aliquo modo a ſenſibus abſtrahuntur; nec exigitur aliqua viſio imaginaria divinitus procurata: & ſic dicitur revelatio prophetica fieri ſine imaginaria viſione.

ARTICULUS III. 830

Utrum gradus prophetiæ poſſint diſtingui ſecundum viſionem imaginariam.

I. P. *quæſt.* XII. *art.* II. *ad* I. *&* IV. *diſt.* XLIX. *quæſt.* II. *art.* 7. *ad* 2. *& ver. quæſt.* XII. *art.* 13. *per tot. & art.* 14. *cor. &* I. *Cor.* XIII. *lect.* 4.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod gradus prophetiæ non poſſint diſtingui ſecundum viſionem imaginariam. Gradus enim alicuius rei non attenditur ſecundum id quod eſt propter aliud, ſed ſecundum id quod eſt propter ſe.

ſe. In prophetia autem propter ſe quæritur viſio intellectualis, propter aliud autem viſio imaginaria, ut ſupra dictum eſt (art. præc. ad 2.) Ergo videtur quod gradus prophetiæ non diſtinguantur ſecundum imaginariam viſionem, ſed ſolum ſecundum intellectualem.

2. Præterea. Unius Prophetæ videtur eſſe unus gradus prophetiæ. Sed uni Prophetæ fit revelatio ſecundum diverſas imaginarias viſiones. Ergo diverſitas imaginariæ viſionis non diverſificat gradus prophetiæ.

3. Præterea. Secundum Gloſſam (Caſſiod. ſup. prolog. Hieron. in Pſal.) in principio Pſalterii, prophetia conſiſtit in dictis, & factis, ſomnio, & viſione. Non ergo debent prophetiæ gradus magis diſtingui ſecundum imaginariam viſionem, ad quam pertinet viſio, & ſomnium, quam ſecundum dicta, & facta.

Sed contra eſt quod medium diverſificat gradus cognitionis; ſicut ſcientia *propter quid* eſt altior, eo quod eſt per nobilius medium quam ſcientia *quia eſt*, vel etiam quam opinio. Sed viſio imaginaria in cognitione prophetica eſt ſicut quoddam medium. Ergo gradus prophetiæ diſtingui debent ſecundum imaginariam viſionem.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (quæſt. præc. art. 2.) prophetia in qua per lumen intelligibile revelatur aliqua veritas ſupernaturalis per imaginariam viſionem, medium gradum tenet inter illam prophetiam in qua revelatur ſupernaturalis veritas abſque imaginaria viſione, & illam in qua per lumen intelligibile abſque imaginaria viſione dirigitur homo ad ea cognoſcenda, vel agenda quæ pertinent ad humanam converſationem. Magis autem eſt proprium prophetiæ cognitio quam operatio: & ideo infimus gradus prophetiæ eſt cum aliquis ex interiori inſtinctu movetur ad aliqua exterius facienda; ſicut de Sampſone dicitur Iudicum XV. 14. quod *irruit Spiritus Domini in eum: & ſicut ſolent ad ardorem ignis ligna conſumi; ita & vincula, quibus ligatus erat, diſſipata ſunt, & ſoluta*. Secundus autem gradus prophetiæ eſt cum aliquis ex interiori lumine illuſtratur ad cognoſcendum aliqua, quæ tamen non excedunt limites naturalis cognitionis; ſicut dicitur de Salomone III. Reg. IV. 32. quod *locutus eſt parabolas, & diſputavit ſuper lignis a cedro quæ eſt in Libano uſque ad hyſſopum quæ egreditur de pariete, & diſſeruit de iumentis, & volucribus, & reptilibus, & piſcibus*: & hoc totum fuit ex divina inſpiratione, nam præmittitur: *Dedit Deus ſapientiam Salomoni, & prudentiam multam nimis*.

Hi tamen duo gradus ſunt infra prophetiam proprie dictam, quia non attingunt ad ſupernaturalem veritatem. Illa autem prophetia in qua manifeſtatur ſupernaturalis veritas per imaginariam viſionem, diverſificatur primo ſecundum differentiam ſomnii, quod fit in dormiendo, & viſionis, quæ fit in vigilando, quæ pertinet ad altiorem gradum prophetiæ: quia maior vis prophetici luminis eſſe videtur quæ aliquem occupatum circa ſenſibilia in vigilando abſtrahit ad ſupernaturalia, quam illa quæ animam hominis abſtractam a ſenſibilibus invenit in dormiendo.

Secundo autem diverſificantur gradus prophetiæ quantum ad expreſſionem ſignorum imaginabilium, quibus veritas intelligibilis exprimitur. Et quia ſigna maxime expreſſa intelligibilis veritatis ſunt verba, ideo altior gradus prophetiæ videtur, quando Propheta audit verba exprimentia intelligibilem veritatem ſive in vigilando, ſive in dormiendo, quam quando videt aliquas res ſignificativas veritatis, ſicut ſeptem ſpicæ plenæ ſignificant ſeptem annos ubertatis. (Gen. XLI.) In quibus etiam ſignis tanto videtur prophetia eſſe altior, quanto ſigna ſunt magis expreſſa; ſicut quando Hieremias vidit incendium civitatis ſub ſimilitudine ollæ ſuccenſæ, ſicut dicitur Hierem. I.

Tertio autem oſtenditur altior eſſe gradus prophetiæ, quando Propheta non ſolum videt ſigna verborum, vel factorum, ſed etiam videt vel in vigilando, vel in dormiendo aliquem ſibi colloquentem, aut aliquid demonſtrantem: quia per hoc oſtenditur quod mens Prophetæ magis appropinquat ad cauſam revelantem.

Quarto autem poteſt attendi altitudo gradus prophetalis ex conditione eius qui videtur. Nam altior gradus prophetiæ eſt, ſi ille qui loquitur, vel demonſtrat, videatur in vigilando, vel in dormiendo in ſpecie Angeli, quam ſi videatur in ſpecie hominis: & adhuc altior, ſi videatur in dormiendo, vel in vigilando in ſpecie Dei, ſecundum illud Iſaiæ VI. 1. *Vidi Dominum ſedentem*.

Su-

Super omnes autem hos gradus eſt tertium genus prophetiæ, in quo intelligibilis veritas, & ſupernaturalis abſque imaginaria viſione oſtenditur; quæ tamen excedit rationem prophetiæ proprie dictæ, ut dictum eſt (art. præc. ad 3.) Et ideo conſequens eſt quod gradus prophetiæ proprie dictæ diſtinguantur ſecundum imaginariam viſionem.

Ad primum ergo dicendum, quod diſcretio luminis intelligibilis non poteſt a nobis cognoſci, niſi ſecundum quod iudicatur per aliqua ſigna imaginaria, vel ſenſibilia. Et ideo ex diverſitate imaginatorum perpenditur diverſitas intellectualis luminis.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. clxxi. art. 2.) prophetia non eſt per modum habitus immanentis, ſed magis per modum paſſionis tranſeuntis. Unde non eſt inconveniens quod uni & eidem Prophetæ fiat revelatio prophetica diverſis vicibus ſecundum diverſos gradus.

Ad tertium dicendum, quod dicta, & facta de quibus ibi fit mentio, non pertinent ad revelationem prophetiæ, ſed ad denuntiationem, quæ fit ſecundum diſpoſitionem eorum quibus denuntiatur id quod Prophetæ revelatum eſt: & hoc fit quandoque per dicta, quandoque per facta. Denuntiatio autem, & operatio miraculorum conſequenter ſe habent ad prophetiam, ut ſupra dictum eſt (quæſt. clxxi. art. 1.)

ARTICULUS IV. 831

Utrum Moyſes fuerit excellentior omnibus Prophetis.

Ver. quæſt. XII. *art.* 9. *ad* 2. *& art.* 4. *& Iſ.* VI.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod Moyſes non fuerit excellentior omnibus Prophetis. Dicit enim Gloſſa in principio Pſalt. quod *David dicitur Propheta per excellentiam*. Non ergo Moyſes fuit excellentiſſimus omnium.

2. Præterea. Maiora miracula facta ſunt per Ioſue, qui fecit ſtare Solem, & Lunam, ut habetur Ioſue x. & per Iſaiam, qui fecit retrocedere Solem, ut habetur Iſaiæ xxxviii. quam per Moyſen, qui diviſit mare rubrum: ſimiliter etiam per Heliam, de quo dicitur Eccli. xlviii. 4. *Quis poterit tibi ſimiliter gloriari, qui ſuſtuliſti mortuum ab inferis?* Non ergo Moyſes fuit excellentiſſimus Prophetarum.

3. Præterea. Matth. xi. 11. dicitur, quod *inter natos mulierum non ſurrexit maior Ioanne Baptiſta*. Non ergo Moyſes fuit excellentior omnibus Prophetis.

Sed contra eſt quod dicitur Deuteron. ult. 10. *Non ſurrexit Propheta ultra in Iſrael, ſicut Moyſes.*

Reſpondeo dicendum, quod licet quantum ad aliquid aliquis alius Prophetarum fuerit maior Moyſe, ſimpliciter tamen Moyſes fuit omnibus aliis maior.

In prophetia enim, ſicut ex dictis patet (art. præc. & art. 1. quæſt. clxxi.) conſideratur & cognitio tam ſecundum viſionem intellectualem, quam ſecundum viſionem imaginariam, & denuntiatio, & confirmatio per miracula. Moyſes ergo fuit aliis excellentior. Primo quidem quantum ad viſionem intellectualem, eo quod vidit ipſam Dei eſſentiam, ſicut Paulus in raptu, ſicut Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. xxvii.) Unde dicitur Num. xii. 8. quod *palam, non per ænigmata Deum vidit*. Secundo quantum ad imaginariam viſionem, quam quaſi ad nutum habebat, non ſolum audiens verba, ſed etiam videns loquentem etiam in ſpecie Dei, non ſolum in dormiendo, ſed etiam in vigilando. Unde dicitur Exod. xxxiii. 11. 8. quod *loquebatur ei Dominus facie ad faciem, ſicut ſolet loqui homo ad amicum ſuum*. Tertio quantum ad denuntiationem: quia loquebatur toti populo fidelium ex perſona Dei, quaſi de novo legem proponens; alii vero Prophetæ loquebantur ad populum in perſona Dei, quaſi inducentes ad obſervantiam legis Moyſi, ſecundum illud Malachiæ iv. 4. *Memento te legis Moyſi ſervi mei*. Quarto quantum ad operationem miraculorum, quæ fecit toti populo infidelium. Unde dicitur Deuter. ult. 10. *Non ſurrexit ultra Propheta in Iſrael, ſicut Moyſes, quem noſſet Dominus facie ad faciem in omnibus ſignis, atque portentis, quæ miſit per eum ut faceret in terra Aegypti Pharaoni, & omnibus ſervis eius, univerſæque terræ illius.*

Ad primum ergo dicendum, quod prophetia David ex propinquo attingit viſionem Moyſis quantum ad viſionem intellectualem, quia uterque accepit revelationem intelligibilis, & ſupernaturalis veritatis abſque imaginaria viſione; viſio tamen Moyſis fuit excellentior quantum

tum ad cognitionem Divinitatis; ſed David plenius cognovit, & expreſſit myſteria incarnationis Chriſti.

Ad ſecundum dicendum, quod illa ſigna illorum Prophetarum fuerunt maiora ſecundum ſubſtantiam facti, ſed tamen miracula Moyſis fuerunt maiora ſecundum modum faciendi, quia ſunt facta toti populo.

Ad tertium dicendum, quod Ioannes pertinet ad novum Teſtamentum; cuius miniſtri præferuntur etiam ipſi Moyſi, quaſi magis revelate ſpeculantes, ut habetur II. ad Corinth. III.

ARTICULUS V. 832

Utrum aliquis gradus prophetiæ ſit etiam in beatis.

Sup. quæſt. clxxiii. *art.* I. *cor. &* III. *P. quæſt.* VII. *art.* 8. *corp. &* I. *Corinth.* XIII. *lect.* 3.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod aliquis gradus prophetiæ eſt etiam in beatis. Moyſes enim, ut dictum eſt (art. præc.) vidit divinam eſſentiam; qui tamen Propheta dicitur. Ergo pari ratione beati poſſunt dici Prophetæ.

2. Præterea. Prophetia eſt divina revelatio. Sed divinæ revelationes fiunt etiam Angelis beatis. Ergo etiam Angeli beati poſſunt dici Prophetæ.

3. Præterea. Chriſtus ab inſtanti conceptionis fuit comprehenſor; & tamen ipſe Prophetam ſe nominat Matth. XIII. 57. ubi dicit: *Non eſt Propheta ſine honore, niſi in patria ſua*. Ergo etiam comprehenſores, & beati poſſunt dici Prophetæ.

4. Præterea. De Samuele dicitur Eccli. XLVI. 23. *Exaltavit vocem eius de terra in prophetia delere impietatem gentis*. Ergo eadem ratione alii Sancti poſt mortem poſſunt Prophetæ dici.

Sed contra eſt quod II. Pet. I. ſermo propheticus comparatur *lucernæ lucenti in caliginoſo loco*. Sed in beatis nulla eſt caligo. Ergo non poſſunt dici Prophetæ.

Reſpondeo dicendum, quod prophetia importat viſionem quamdam alicuius ſupernaturalis veritatis, ut procul exiſtentis. Quod quidem contingit eſſe dupliciter. Uno modo ex parte ipſius cognitionis, quia videlicet veritas ſupernaturalis non cognoſcitur in ſeipſa, ſed in aliquibus ſuis effectibus: & adhuc erit magis procul, ſi hoc fit per figuras corporalium rerum quam per intelligibiles effectus: & talis maxime eſt viſio prophetica, quæ fit per figuras, & ſimilitudines corporalium rerum.

Alio modo viſio eſt procul ex parte ipſius videntis, qui ſcilicet non eſt totaliter in ultimam perfectionem adductus, ſecundum illud II. ad Corinth. v. 6. *Quamdiu in corpore ſumus, peregrinamur a Domino*. Neutro autem modo beati ſunt procul: unde non poſſunt dici Prophetæ.

Ad primum ergo dicendum, quod viſio illa Moyſis fuit raptim per modum paſſionis, non autem permanens per modum beatitudinis: unde adhuc erat videns procul: propter hoc non totaliter talis viſio amittit rationem prophetiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod Angelis fit revelatio divina, non ſicut procul exiſtentibus, ſed ſicut iam totaliter Deo coniunctis. Unde talis revelatio non habet rationem prophetiæ.

Ad tertium dicendum, quod Chriſtus ſimul erat comprehenſor, & viator. Inquantum ergo erat comprehenſor, non competit ſibi ratio prophetiæ, ſed ſolum inquantum erat viator.

Ad quartum dicendum, quod etiam Samuel nondum pervenerat ad ſtatum beatitudinis. Unde etſi voluntate Dei ipſa anima Samuelis Sauli eventum belli prænuntiavit, Deo ſibi hoc revelante; pertinet ad rationem prophetiæ. Non autem eſt eadem ratio de Sanctis qui ſunt modo in patria. Nec obſtat quod arte dæmonum hoc dicitur factum: quia etſi dæmones animam alicuius Sancti evocare non poſſunt, neque cogere ad aliquid agendum; poteſt tamen hoc fieri divina virtute, ut dum dæmon conſulitur, ipſe Deus per ſuum nuntium veritatem enuntiet; ſicut per Heliam veritatem reſpondit nuntiis Regis, qui mittebantur ad conſulendum Deum Accaron, ut habetur IV. Reg. I.

Quamvis etiam dici poſſit, quod non fuerit anima Samuelis, ſed dæmon ex perſona eius loquens; quem Sapiens Samuelem nominat, & eius prænuntiationem propheticam, ſecundum opinionem Saulis, & adſtantium, quia ita opinabantur.

AR

ARTICULUS VI. 833

Utrum gradus prophetiæ varientur ſecundum temporis proceſſum.

I. *P. quæſt.* lII. *art.* 5. *ad* 3. *& quæſt.* xII. *art.* 14. *ad* 1.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod gradus prophetiæ varientur ſecundum temporis proceſſum. Prophetia enim ordinatur ad cognitionem divinorum, ut ex dictis patet (quæſt. præc. art. 2. & 4.) Sed, ſicut dicit Gregorius (hom. xvI. in Ezech. aliquant. a med.) *per ſucceſſiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum*. Ergo & gradus prophetiæ ſecundum proceſſum temporis debent diſtingui.

2. Præterea. Revelatio prophetica fit per modum divinæ allocutionis ad hominem. A Prophetis autem ea quæ ſunt eis revelata, denuntiantur & verbo, & ſcripto: dicitur enim I. Reg. III. 1. quod (a) *ante Samuelem ſermo Domini erat pretioſus*, ideſt rarus; qui tamen poſtea ad multos factus eſt: ſimiliter etiam non inveniuntur libri Prophetarum eſſe conſcripti ante tempus Iſaiæ, cui dictum eſt: *Sume tibi librum grandem, & ſcribe in eo ſtylo hominis*, ut patet Iſaiæ vIII. 1. poſt quod tempus plures Prophetæ ſuas prophetias conſcripſerunt. Ergo videtur quod ſecundum proceſſum temporum profecerit prophetiæ gradus.

3. Præterea. Dominus dicit Matth. xI. 13. *Lex, & Prophetæ uſque ad Ioannem prophetaverunt*. Poſtmodum autem fuit donum prophetiæ in diſcipulis Chriſti multo excellentius quam fuerit in antiquis Prophetis, ſecundum illud ad Epheſ. III. 5. *Aliis generationibus non eſt agnitum filiis hominum*, ſcilicet myſterium Chriſti, *ſicut nunc revelatum eſt ſanctis Apoſtolis eius, & Prophetis in ſpiritu*. Ergo videtur quod ſecundum proceſſum temporis creverit prophetiæ gradus.

Sed contra eſt quia Moyſes fuit excellentiſſimus Prophetarum, ut dictum eſt (art. 4. hu. quæſt.) qui tamen alios Prophetas præceſſit. Ergo gradus prophetiæ non profecit ſecundum temporis proceſſum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. 2. & 4. hu. quæſt. & quæſt. præc. art. 2. & 4.) prophetia ordinatur ad cognitionem divinæ veritatis; per cuius contemplationem non ſolum in fide inſtruimur, ſed etiam in noſtris operibus gubernamur, ſecundum illud Pſal. xlII. 3. *Emitte lucem tuam, & veritatem tuam: ipſa me deduxerunt*. Fides autem noſtra in duobus principaliter conſiſtit. Primo quidem in vera Dei cognitione, ſecundum illud Hebr. xI. 6. *Accedentem ad Deum oportet credere, quia eſt*. Secundo in myniſterio incarnationis Chriſti, ſecundum illud Ioan. xIV. 1. *Creditis in Deum, & in me credite*. Si ergo de prophetia loquamur, inquantum ordinatur ad finem Deitatis, ſic quidem crevit ſecundum tres temporum diſtinctiones; ſcilicet ante legem, ſub lege, & ſub gratia. Nam ante legem, Abraham, & alii patres prophetice ſunt inſtructi de his quæ pertinent ad fidem Deitatis. Unde & Prophetæ nominantur, ſecundum illud Pſal. cIV. 15. *In Prophetis meis nolite malignari*: quod ſpecialiter dicitur propter Abraham, & Iſaac. Sub lege autem facta eſt revelatio prophetica de his quæ pertinent ad fidem Deitatis, excellentius quam ante: quia iam oportebat circa hoc inſtitui non ſolum ſpeciales perſonas, aut quaſdam familias, ſed totum populum. Unde Dominus dicit Moyſi Exod. vI. 2. *Ego Dominus, qui apparui Abraham, Iſaac, & Iacob, in Deo omnipotente; & nomen meum Adonai non indicavi eis*: quia ſcilicet præcedentes patres fuerant inſtructi in fide de omnipotentia unius Dei; ſed Moyſes poſtea plenius fuit inſtructus de ſimplicitate divinæ eſſentiæ, cum dictum eſt ei Exodi III. 14. *Ego ſum qui ſum*: quod quidem nomen ſignificatur a Iudæis per hoc nomen *Adonai*, propter venerationem illius ineffabilis nominis. Poſtmodum vero tempore gratiæ ab ipſo Filio Dei revelatum eſt myſterium Trinitatis, ſecundum illud Matth. ult. 19. *Euntes docete omnes Gentes, baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, & Spiritus ſancti*.

In ſingulis tamen ſtatibus prima revelatio excellentior fuit. Prima autem revelatio ante legem facta eſt Abrahæ, cuius tempore cœperunt homines a fide unius Dei deviare ad idololatriam declinando; ante autem non erat neceſſaria talis revelatio omnibus in cultu unius Dei perſiſtentibus. Iſaac vero facta eſt inferior revelatio, quaſi fundata ſuper

(a) *Vulgata*; Sermo Domini erat pretioſus in diebus illis.

ſuper revelatione facta Abrahæ: unde dictum eſt ei Gen. XXVI. 24. *Ego ſum Deus Abraham patris tui*: & ſimiliter ad Iacob dictum eſt Gen. XXVIII. 12. *Ego ſum Deus Abraham patris tui*, *& Deus Iſaac*. Et ſimiliter in ſtatu legis prima revelatio facta Moyſi excellentior fuit; ſupra quam fundatur omnis alia Prophetarum revelatio. Ita etiam in tempore gratiæ ſuper revelatione facta Apoſtolis de fide Unitatis, & Trinitatis fundatur tota fides Eccleſiæ, ſecundum illud Matth. XVI. 18. *Super hanc petram*, ſcilicet confeſſionis tuæ, *ædificabo Eccleſiam meam*.

Quantum vero ad fidem incarnationis Chriſti, manifeſtum eſt quod quanto fuerunt Chriſto propinquiores, ſive ante, ſive poſt, ut plurimum plenius de hoc inſtructi fuerunt; poſt tamen plenius quam ante, ut Apoſtolus dicit ad Epheſ. III.

Quantum vero ad directionem humanorum actuum, prophetica revelatio diverſificata eſt, non ſecundum temporis proceſſum, ſed ſecundum conditionem negotiorum: quia, ut dicitur Proverb. XXIX. 18. *cum defecerit prophetia*, *diſſipabitur populus*. Et ideo quolibet tempore inſtructi ſunt homines divinitus de agendis, ſecundum quod erat expediens ad ſalutem electorum.

Ad primum ergo dicendum, quod dictum Gregorii intelligendum eſt de tempore ante Chriſti incarnationem, quantum ad cognitionem huius myſterii.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in XVIII. de civit. Dei (cap. XXVII a med.) *quemadmodum regni Aſſyriorum primo tempore extitit Abraham*, *cui promiſſiones apertiſſime fierent; ita in occidentalis Babylonis*, ideſt Romanæ urbis, *exordio*, *qua imperante fuerat Chriſtus venturus*, *in quo implerentur illa promiſſa oracula Prophetarum*, *non ſolum loquentium*, *verum etiam ſcribentium in tantæ rei futuræ teſtimonium ſolvebantur*, ſcilicet promiſſiones Abrahæ factæ. *Cum enim Prophetæ numquam fere defuiſſent populo Iſrael, ex quo ibi Reges eſſe cœperunt*, *in uſum tantummodo eorum fuere*, *non gentium*. *Quando autem ea ſcriptura prophetica manifeſtius condebatur quæ gentibus quandoque prodeſſet*, *tunc oportebat incipere quando condebatur hæc civitas*, ſcilicet Romana, *quæ gentibus imperaret*. Ideo autem maxime tempore Regum oportuit Prophetas in illo populo abundare, quia tunc populus non opprimebatur ab alienigenis, ſed proprium Regem habebat: & ideo oportebat per Prophetas eum inſtrui de agendis, quaſi libertatem habentem.

Ad tertium dicendum, quod Prophetæ prænuntiantes Chriſti adventum, non potuerunt durare niſi uſque ad Ioannem, qui præſentialiter Chriſtum digito demonſtravit: & tamen, ut Hieronymus ibidem dicit, *non hoc dicitur*, *ut poſt Ioannem excludat Prophetas*. *Legimus enim in Actibus Apoſtolorum*, *& Agabum prophetaſſe*, *& quatuor virgines filias Philippi*. Ioannes etiam librum propheticum conſcripſit de fine Eccleſiæ: & ſingulis temporibus non defuerunt aliqui prophetiæ ſpiritum habentes, non quidem ad novam doctrinam fidei depromendam, ſed ad humanorum actuum directionem, ſicut Auguſtinus refert V. de civit Dei (cap. XXVI. non procul a princ.) quod *Theodoſius Auguſtus ad Ioannem in Aegypti eremo conſtitutum*, *quem prophetandi ſpiritu præditum fama crebeſcente didicerat*, *miſit*, *& ab eo nuntium victoriæ certiſſimum accepit*.

QUAESTIO CLXXV,

De raptu,

in ſex articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de raptu: & circa hoc quæruntur ſex.

Primo, utrum anima hominis rapiatur ad divina.

Secundo, utrum raptus pertineat ad vim cognoſcitivam, vel appetitivam.

Tertio, utrum Paulus in raptu viderit Dei eſſentiam.

Quarto, utrum fuerit alienatus a ſenſibus.

Quinto, utrum fuerit totaliter anima a corpore ſeparata in ſtatu illo.

Sexto, quid circa hoc ſciverit, & quid ignoraverit.

ARTICULUS I. 834

Utrum anima hominis rapiatur ad divina.

Ver. quæſt. XIII. *art.* I. *&* II. *ad Cor.* XII.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod anima hominis non rapiatur ad divina. Definitur enim a quibuſdam raptus

raptus, *ab eo quod eſt ſecundum naturam, in id quod eſt ſupra naturam, vi ſuperioris naturæ elevatio*. Eſt autem ſecundum naturam hominis ut ad divina elevetur: dicit enim Auguſtinus in princ. Confeſſ. *Feciſti nos Domine ad te; & inquietum eſt cor noſtrum, donec requiescat in te*. Non ergo hominis anima rapitur ad divina.

2. Præterea. Dionyſius dicit VIII. cap. de divin. Nom. (a med. lect. 4. & cap. IX. ad fin. lect. 4.) quod iuſtitia Dei in hoc attenditur quod omnibus rebus diſtribuit ſecundum ſuum modum, & dignitatem. Sed quod aliquis elevetur ſupra id quod eſt ſecundum naturam, non pertinet ad modum hominis, vel dignitatem. Ergo videtur quod non rapiatur mens hominis a Deo in divina.

3. Præterea. Raptus quamdam violentiam importat. Sed Deus non regit nos per violentiam, & coacte, ut Damaſcenus dicit (Lib. II. orth. Fid. cap. XXX. cir. princ.) Non ergo mens hominis rapitur ad divina.

Sed contra eſt quod II. ad Corinth. XII. 2. dicit Apoſtolus: *Scio hominem in Chriſto raptum uſque ad tertium cælum*: ubi dicit Gloſſa (ordin. Petri Lombardi) „ *raptum*, ideſt contra naturam elevatum. "

Reſpondeo dicendum, quod raptus violentiam quamdam importat, ut dictum eſt (in arg. 3.) *Violentum* autem *dicitur cuius principium eſt extra, nil conferente eo quod vim patitur*, ut dicitur in III. Ethic. (cap. 1. a princ.) Confert autem unumquodque ad id in quod tendit ſecundum propriam inclinationem vel voluntariam, vel naturalem. Et ideo oportet quod ille qui rapitur ab aliquo exteriori, rapiatur in aliquid quod eſt diverſum ab eo in quod eius inclinatio tendit. Quæ quidem diverſitas attenditur dupliciter: uno quidem modo quantum ad finem inclinationis; puta ſi lapis, qui naturaliter inclinatur ad hoc quod feratur deorſum, proiiciatur ſurſum: alio modo quantum ad modum tendendi; puta ſi lapis velocius proiiciatur deorſum quam ſit motus eius naturalis.

Sic igitur & anima hominis dupliciter dicitur rapi in id quod eſt præter naturam: uno modo quantum ad terminum raptus; puta quando rapitur ad pœnas, ſecundum illud Pſal. XLIX. 22. *Ne quando rapiat, & non ſit qui eripiat*: alio modo quantum ad modum homini connaturalem, qui eſt ut per ſenſibilia intelligat veritatem. Et ideo quando abſtrahitur a ſenſibilium apprehenſione, dicitur rapi, etiamſi elevetur ad ea ad quæ naturaliter ordinatur; dum tamen hoc non fiat ex propria intentione; ſicut accidit in ſomno, qui eſt ſecundum naturam, unde non poteſt proprie raptus dici.

Huiuſmodi autem abſtractio, ad quæcumque fiat, poteſt ex triplici cauſa contingere. Uno modo ex cauſa corporali; ſicut accidit in his qui propter aliquam infirmitatem alienationem patiuntur: ſecundo modo ex virtute dæmonum; ſicut patet in arreptitiis: tertio modo ex virtute divina; & ſic loquimur nunc de raptu, prout ſcilicet aliquis ſpiritu divino elevatur ad aliqua ſupernaturalia cum abſtractione a ſenſibus, ſecundum illud Ezech. VIII. 3. *Spiritus elevavit me inter cælum & terram, & adduxit me in Hieruſalem in viſione Dei*.

Sciendum tamen, quod rapi quandoque dicitur aliquis non ſolum propter alienationem a ſenſibus, ſed etiam propter alienationem ab his quibus intendebat; ſicut cum aliquis patitur evagationem mentis præter propoſitum. Sed hoc non ita proprie dicitur.

Ad primum ergo dicendum quod naturale eſt homini ut in divina tendat per ſenſibilium apprehenſionem, ſecundum illud Rom. 1. 20. *Inviſibilia Dei per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur*. Sed iſte modus, quod aliquis elevetur ad divina cum abſtractione a ſenſibus, non eſt homini naturalis.

Ad ſecundum dicendum, quod ad modum, & dignitatem hominis pertinet quod ad divina elevetur, ex hoc ipſo quod homo factus eſt ad imaginem Dei. Et quia bonum divinum in infinitum excedit humanam facultatem, indiget homo ut ſupernaturaliter ad illud bonum capeſſendum adiuvetur: quod fit per quodcumque beneficium gratiæ. Unde quod ſic elevetur mens a Deo per raptum, non eſt contra naturam, ſed ſupra facultatem naturæ.

Ad tertium dicendum, quod verbum Damaſceni eſt intelligendum quantum ad ea quæ ſunt per hominem facienda; quantum vero ad ea quæ excedunt liberi arbitrii facultatem, neceſſe eſt quod homo quadam fortiori operatione elevetur: quæ quidem quantum ad aliquid poteſt dici coactio, ſi ſcilicet attendatur modus operationis, non autem ſi attendatur

ter-

terminus operationis, in quem natura hominis, & eius intentio ordinatur.

ARTICULUS II. 83

Utrum raptus magis pertineat ad vim cognoſcitivam quam ad vim appetitivam.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod raptus magis pertineat ad vim appetitivam quam ad vim cognoſcitivam. Dicit enim Dionyſius IV. cap. de div. Nom. (part. I. lect. 10.) *Eſt autem extaſim faciens divinus amor*. Sed amor pertinet ad vim appetitivam. Ergo & extaſis, ſive raptus.

2. Præterea. Gregorius dicit in II. Dialog. (cap. III. cir. med.) quod *ille qui porcos pavit, vagatione mentis, & immunditiæ ſub ſemetipſo cecidit; Petrus vero, quem Angelus ſolvit, eiuſque mentem in extaſi rapuit, non extra ſe quidem, ſed ſupra ſemetipſum fuit*. Sed ille filius prodigus per affectum in inferiora dilapſus eſt. Ergo etiam illi qui rapiuntur in ſuperiora, per affectum hoc patiuntur.

3. Præterea. Super illud Pſal. XXX. *In te Domine ſperavi, non confundar in æternum*, dicit Gloſſa (interl. Aug.) in expoſitione tituli: „Extaſis græce, „latine dicitur exceſſus mentis: qui fit „duobus modis, vel pavore terreno„rum, vel mente rapta ad ſuperna, & „inferiorum oblita." Sed pavor terrenorum ad affectum pertinet. Ergo etiam raptus mentis ad ſuperna, qui ex oppoſito ponitur, pertinet ad affectum.

Sed contra eſt quod ſuper illud Pſal. CXV. *Ego dixi in exceſſu meo, Omnis homo mendax*, dicit Gloſſa (ord. Aug.) „Dicitur hic extaſis, cum mens non „pavore alienatur, ſed aliqua inſpira„tione revelationis ſurſum aſſumitur." Sed revelatio pertinet ad vim intellectivam. Ergo & extaſis, ſive raptus.

Reſpondeo dicendum, quod de raptu dupliciter loqui poſſumus. Uno modo quantum ad id in quod aliquis rapitur: & ſic proprie loquendo, raptus non poteſt pertinere ad vim appetitivam, ſed ſolum ad cognoſcitivam. Dictum eſt enim (art. præc.) quod raptus eſt præter propriam inclinationem eius quod rapitur: ipſe autem motus appetitivæ virtutis eſt quædam inclinatio ad bonum appetibile. Unde, proprie loquendo, ex hoc quod homo appetit aliquid, non rapitur, ſed per ſe movetur.

Alio modo poteſt conſiderari raptus quantum ad ſuam cauſam: & ſic poteſt habere cauſam ex parte appetitivæ virtutis. Ex hoc enim ipſo quod appetitus ad aliquid vehementer afficitur, poteſt contingere quod ex violentia affectus homo ab omnibus aliis alienetur. Habet etiam affectum in appetitiva virtute, cum ſcilicet aliquis delectatur in his ad quæ rapitur. Unde & Apoſtolus dixit, ſe raptum non ſolum ad tertium cælum, quod pertinet ad contemplationem intellectus, ſed etiam in paradiſum, quod pertinet ad affectum.

Ad primum ergo dicendum, quod raptus addit aliquid ſupra extaſim. Nam extaſis importat ſimpliciter exceſſum a ſeipſo, ſecundum quem ſcilicet aliquis extra ſuam ordinationem ponitur; ſed raptus ſuper hoc addit violentiam quamdam. Poteſt igitur extaſis ad vim appetitivam pertinere, puta cum alicuius appetitus tendit in ea quæ extra ipſum ſunt: & ſecundum hoc Dionyſius dicit, quod *divinus amor facit extaſim*, inquantum ſcilicet facit appetitum hominis tendere in res amatas: unde poſtea ſubdit, quod *etiam ipſe Deus, qui eſt omnium cauſa, per abundantiam amatoriæ bonitatis extra ſeipſum fit per providentiam ad omnia exiſtentia*. Quamvis etiam ſi expreſſe hoc diceretur de raptu, non deſignaretur, niſi quod amor eſſet cauſa raptus.

Ad ſecundum dicendum, quod in homine eſt duplex appetitus; ſcilicet intellectivus, qui dicitur voluntas; & ſenſitivus, qui dicitur ſenſualitas. Eſt autem proprium homini ut appetitus inferior ſubdatur appetitui ſuperiori, & ſuperior moveat inferiorem. Dupliciter ergo homo ſecundum appetitum poteſt fieri extra ſeipſum. Uno modo quando appetitus intellectivus totaliter in divina tendit, prætermiſſis his ad quæ inclinat appetitus ſenſitivus: & ſic Dionyſius dicit in IV. de div. Nom. (loc. cit. in arg.) quod *Paulus ex virtute divini amoris extaſim faciente dicit: Vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Chriſtus*. Alio modo quando prætermiſſo appetitu ſuperiori, homo totaliter fertur in ea quæ pertinent ad appetitum inferiorem; & ſic *ille qui porcos pavit, ſub ſemetipſo cecidit*: & iſte exceſſus, vel extaſis plus appropinquat ad rationem raptus quam primus, quia ſcilicet appetitus ſuperior eſt ma-

Digitized by Google

magis homini proprius. Unde quando homo ex violentia appetitus inferioris abſtrahitur a motu appetitus ſuperioris, magis abſtrahitur ab eo quod eſt ſibi proprium. Quia tamen non eſt ibi violentia, eo quod voluntas poteſt reſiſtere paſſioni, deficit a vera ratione raptus; niſi forte tam vehemens paſſio ſit quod uſum rationis totaliter tollat, ſicut contingit in his qui propter vehementiam iræ, vel amoris inſaniunt. Conſiderandum tamen, quod uterque exceſſus ſecundum appetitum exiſtens poteſt cauſare exceſſum cognoſcitivæ virtutis: vel quia mens ad quædam intelligibilia rapiatur, alienata a ſenſibus; vel quia rapiatur ad aliquam imaginariam viſionem, ſeu phantaſticam apparitionem.

Ad tertium dicendum, quod ſicut amor eſt motus appetitus reſpectu boni, ita timor eſt motus appetitus reſpectu mali. Unde eadem ratione ex utroque poteſt cauſari exceſſus mentis; præſertim cum timor ex amore cauſetur, ſicut Auguſtinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. VII. a med. & cap. IX.)

ARTICULUS III. 836

Utrum Paulus in raptu viderit Dei eſſentiam.

Ver. quæſt. XIII. *art.* 2. *& II. Cor.* XII. *lect.* 1.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Paulus in raptu non viderit Dei eſſentiam. Sicut enim de Paulo legitur, quod eſt raptus uſque ad tertium cælum; ita & de Petro legitur Act. X. quod *cecidit ſuper eum mentis exceſſus*. Sed Petrus in ſuo exceſſu non vidit Dei eſſentiam, ſed quamdam imaginariam viſionem. Ergo videtur quod nec Paulus Dei eſſentiam viderit.

2. Præterea. Viſio Dei facit hominem beatum. Sed Paulus in illo raptu non fuit beatus: alioquin numquam ad vitæ huius miſeriam rediiſſet; ſed corpus eius fuiſſet per redundantiam ab anima glorificatum, ſicut erit in Sanctis poſt reſurrectionem: quod patet eſſe falſum. Ergo Paulus in raptu non vidit Dei eſſentiam.

3. Præterea. Fides, & ſpes eſſe non poſſunt ſimul cum viſione divinæ eſſentiæ, ut habetur I. ad Corinth. XIII. Sed Paulus in ſtatu illo habuit fidem, & ſpem. Ergo non vidit Dei eſſentiam.

4. Præterea. Sicut Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. VI. & VII.) *ſecundum viſionem imaginariam quædam ſimilitudines corporum videntur*. Sed Paulus in raptu dicitur quaſdam ſimilitudines vidiſſe, puta tertii cæli, & paradiſi, ut habetur II. ad Cor. XII. Ergo videtur eſſe raptus ad imaginariam viſionem magis quam ad viſionem divinæ eſſentiæ.

Sed contra eſt quod Auguſtinus determinat in Libro de videndo Deum ad Paulinam (epiſt. CXLVII. al. CXII. cap. XIII.) quod *ipſa Dei ſubſtantia a quibuſdam videri potuit in hac vita poſitis, ſicut a Moyſe, & Paulo, qui raptus audivit ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui*.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dixerunt, Paulum in raptu non vidiſſe ipſam Dei eſſentiam, ſed quamdam refulgentiam claritatis ipſius. Sed contrarium manifeſte Auguſtinus determinat, non ſolum in Libro de videndo Deum, (loc. cit.) ſed etiam XII. ſuper. Geneſ. ad lit. (cap. XXVIII.) & habetur in Gloſſa (ord. ſup. illud, *Uſque ad tertium cælum*) II. ad Corinth. XII. Et hoc etiam ipſa verba Apoſtoli deſignant: dicit enim, *ſe audiviſſe ineffabilia verba, quæ non licet homini loqui*.

Huiuſmodi autem videntur ea quæ pertinent ad viſionem beatorum, quæ excedit ſtatum viæ, ſecundum illud Iſa. LXIV. 4. *Oculus non vidit, Deus, abſque te, quæ præparaſti diligentibus te*. Et ideo convenientius dicitur, quod Deum per eſſentiam vidit.

Ad ſecundum dicendum, quod mens humana divinitus rapitur ad contemplandam veritatem divinam tripliciter. Uno modo ut contempletur eam per ſimilitudines quaſdam imaginarias: & talis fuit exceſſus mentis qui cecidit ſupra Petrum. Alio modo ut contempletur veritatem divinam per intelligibiles effectus; ſicut fuit exceſſus David dicentis (Pſal. CXV. 2.) *Ego dixi in exceſſu meo: Omnis homo mendax*. Tertio modo ut contempletur eam in ſua eſſentia; & talis fuit raptus Pauli, & etiam Moyſis: & ſatis congruenter, nam ſicut Moyſes fuit primus doctor Iudæorum, ita Paulus fuit primus doctor Gentium.

Ad tertium dicendum, quod divina eſſentia videri ab intellectu creato non poteſt niſi per lumen gloriæ, de quo di-

citur in Pſal. xxxv. 10. *In lumine tuo videbimus lumen*. Quod tamen dupliciter participari poteſt. Uno modo per modum formæ immanentis: & ſic beatos facit Sanctos in patria. Alio modo per modum cuiuſdam paſſionis tranſeuntis, ſicut dictum eſt (quæſt. clxxi. art. 2.) de lumine prophetiæ: & hoc modo lumen illud fuit in Paulo, quando raptus fuit. Et ideo ex tali viſione non fuit ſimpliciter beatus ut fieret redundantia ad corpus, ſed ſolum ſecundum quid. Et ideo talis raptus aliquo modo ad prophetiam pertinet.

Ad tertium dicendum, quod quia Paulus in raptu non fuit beatus habitualiter, ſed ſolum habuit actum beatorum, conſequens eſt ut ſimul tunc in eo non fuerit actus fidei; fuit tamen ſimul tunc in eo fidei habitus.

Ad quartum dicendum, quod nomine tertii cæli poteſt uno modo intelligi aliquid corporeum: & ſic tertium cælum dicitur cælum empyreum, quod dicitur tertium reſpectu cæli aerei, & cæli ſiderei, vel potius reſpectu cæli ſiderei, & reſpectu cæli aquei, ſive chryſtallini. Et dicitur raptus ad tertium cælum, non quia raptus ſit ad videndum ſimilitudinem alicuius rei corporeæ, ſed propter hoc quod locus ille eſt contemplationis beatorum. Unde Gloſſa (cit. in princ. corp.) dicit II. ad Corinth. xii. quod *cælum tertium eſt ſpirituale cælum, ubi Angeli, & ſanctæ animæ fruuntur Dei contemplatione*: ad quod cum dicit ſe raptum, ſignat quod Deus oſtendit ei vitam, in qua videndus eſt in æternum. Alio modo per tertium cælum poteſt intelligi aliqua viſio ſupermundana: quæ poteſt dici tertium cælum triplici ratione. Uno modo ſecundum ordinem potentiarum cognoſcitivarum; ut primum cælum dicatur viſio ſupermundana corporalis, quæ fit per ſenſum, ſicut viſa eſt manus ſcribentis in pariete, Daniel. v. ſecundum autem cælum ſit viſio imaginaria, puta quam vidit Iſaias, & Ioannes in Apocalypſi; tertium vero cælum dicatur viſio intellectualis, ut Auguſtinus exponit XII. ſuper Geneſ. ad lit. (cap. xxviii.) Secundo modo poteſt dici tertium cælum ſecundum ordinem cognoſcibilium; ut primum cælum dicatur cognitio cæleſtium corporum; ſecundum cognitio cæleſtium ſpirituum; tertium cognitio ipſius Dei. Tertio modo poteſt dici tertium cælum contemplatio Dei ſecundum gradus cognitionis qua Deus videtur: quorum primus pertinet ad Angelos infimæ hierarchiæ; ſecundus ad Angelos mediæ; tertius ad Angelos ſupremæ, ut dicit Gloſſa (cit. in princ. corp.) II. ad Corinth. xii. & quia viſio Dei non poteſt eſſe ſine delectatione, propterea non ſolum ſe dicit raptum ad tertium cælum ratione contemplationis, ſed etiam in paradiſum ratione delectationis conſequentis.

ARTICULUS IV. 837

Utrum Paulus in raptu fuerit alienatus a ſenſibus.

I. P. quæſt. xii. *art.* ii. *cor. & ver. quæſt.* x. *art.* ii. *cor. & quæſt.* xiii. *art.* 3. *cor. & ad* 4. *& art.* 4 *co. & quol.* i. *art.* i. *co. & II. Cor.* xii. *lect.* i.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod Paulus in raptu non fuerit alienatus a ſenſibus. Dicit enim Auguſtinus XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. xxviii. cir. med.) *Cur non credamus quod tanto Apoſtolo doctori gentium rapto uſque ad iſtam excellentiſſimam viſionem voluerit Deus demonſtrare vitam, in qua poſt hanc vitam (a) vivendum eſt in æternum?* Sed in illa vita futura Sancti poſt reſurrectionem videbunt Dei eſſentiam abſque hoc quod fiat abſtractio a ſenſibus corporeis. Ergo nec in Paulo fuit huiuſmodi abſtractio facta.

2. Præterea. Chriſtus vere viator fuit, & continue viſione divinæ eſſentiæ fruebatur; nec tamen fiebat abſtractio a ſenſibus. Ergo nec fuit neceſſarium quod in Paulo fieret abſtractio a ſenſibus, ad hoc quod eſſentiam Dei videret.

3. Præterea. Paulus, poſtquam Deum per eſſentiam viderat, memor fuit illorum quæ in illa viſione conſpexerat: unde dicebat II. ad Cor. xii. 4. *Audivi arcana verba, quæ non licet homini loqui*. Sed memoria ad partem ſenſitivam pertinet, ut patet per Philoſophum in Lib. de memoria & reminiſcentia (cap. i. cir. med.) Ergo videtur quod etiam Paulus videndo Dei eſſentiam non fuerit alienatus a ſenſibus.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. xxvii. in fi.) *Niſi ab hac vita quiſque quodammodo moriatur, ſive omnino exiens de corpore, ſive averſus, & alienatus a carna-*

(a) *Ita communiter. Nicolaius* videndus eſt.

nalibus ſenſibus, in illam non ſubvehitur viſionem.

Reſpondeo dicendum, quod divina eſſentia non poteſt ab homine videri per aliam vim cognoſcitivam quam per intellectum. Intellectus autem humanus non convertitur ad intelligibilia niſi mediantibus phantaſmatibus, quæ per ſpecies intelligibiles a ſenſibus accipit, & in quibus conſiderans de ſenſibilibus iudicat, & ea diſponit. Et ideo in omni operatione qua intellectus noſter abſtrahitur a phantaſmatibus, neceſſe eſt quod abſtrahatur a ſenſibus. Intellectus autem hominis in ſtatu viæ neceſſe eſt quod a phantaſmatibus abſtrahatur, ſi videat Dei eſſentiam. Non enim per aliquod phantaſma poteſt Dei eſſentia videri, quinimmo nec per aliquam ſpeciem intelligibilem creatam, quia eſſentia Dei in infinitum excedit non ſolum omnia corpora, quorum ſunt phantaſmata, ſed etiam omnem intelligibilem creaturam. Oportet autem, cum intellectus hominis elevatur ad altiſſimam Dei eſſentiæ viſionem, ut tota mentis intentio illuc advocetur, ita ſcilicet quod nihil intelligat aliud ex phantaſmatibus, ſed totaliter feratur in Deum. Unde impoſſibile eſt quod homo in ſtatu viæ videat Deum per eſſentiam ſine abſtractione a ſenſibus.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc. arg. 2.) poſt reſurrectionem in beatis Dei eſſentiam videntibus fiet redundantia ab intellectu ad inferiores vires, & uſque ad corpus: unde ſecundum ipſam regulam divinæ viſionis anima intendet phantaſmatibus, & ſenſibilibus. Talis autem redundantia non fit in his qui rapiuntur, ſicut dictum eſt (art. præc. ad 2.) Et ideo non eſt ſimilis ratio.

Ad ſecundum dicendum, quod intellectus animæ Chriſti erat glorificatus per habituale lumen gloriæ, quo divinam eſſentiam videbat multo amplius quam aliquis Angelus, vel homo. Erat autem viator propter corporis paſſibilitatem, ſecundum quam paulo minus ab Angelis minorabatur, ut dicitur ad Hebræos 11. diſpenſative, & non propter aliquem defectum ex parte intellectus. Unde non eſt ſimilis ratio de eo, & de aliis viatoribus.

Ad tertium dicendum, quod Paulus, poſtquam ceſſavit videre Dei eſſentiam, memor fuit illorum quæ in illa viſione cognoverat per aliquas ſpecies intelligibiles habitualiter ex hoc in eius intellectu relictas; ſicut etiam, abeunte ſenſibili, remanent aliquæ impreſſiones in anima, quas poſtea conferens ad phantaſmata memoratur. Unde nec totam illam cognitionem aut cogitare poterat, aut verbis exprimere.

ARTICULUS V. 838

Utrum anima Pauli in ſtatu illo fuerit totaliter a corpore ſeparata.

Inf. art. 6. & ve. quæſt. XIII. *art.* 5. *cor. & II. Cor.* XII. *lect.* 1. *fin.*

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod anima Pauli in ſtatu illo fuerit totaliter a corpore ſeparata. Dicit enim Apoſtolus II. ad Cor. 5. *Quandiu ſumus in corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, & non per ſpeciem*. Sed Paulus in ſtatu illo non peregrinabatur a Domino, quia videbat Deum per ſpeciem, ut dictum eſt (art. 3. hu. quæſt.) Ergo non erat in corpore.

2. Præterea. Potentia animæ non poteſt elevari ſupra eius eſſentiam, in qua radicatur. Sed intellectus, qui eſt potentia animæ, in raptu fuit a corporalibus abſtractus per elevationem ad divinam contemplationem. Ergo multo magis eſſentia animæ fuit ſeparata a corpore.

3. Præterea. Vires animæ vegetabilis ſunt magis materiales quam vires animæ ſenſitivæ. Sed oportebat intellectum abſtrahi a viribus animæ ſenſitivæ, ut dictum eſt (art. præc.) ad hoc ut raperetur ad videndam divinam eſſentiam. Ergo multo magis oportebat quod abſtraheretur a viribus animæ vegetabilis, quarum operatione ceſſante, iam nullo modo remanet anima corpori coniuncta. Ergo videtur quod oportuit in raptu Pauli animam totaliter a corpore eſſe ſeparatam.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in epiſt. ad Paulinam de videndo Deum (CXLVII. al. CXII. cap. XIII. ante med.) *Non incredibile eſt, etiam quibuſdam Sanctis nondum ita defunctis, ut ſepelienda eorum cadavera remanerent, eis iſtam excellentiam revelationis fuiſſe conceſſam*, ut ſcilicet viderent Deum per eſſentiam. Non ergo fuit neceſſarium ut in raptu Pauli anima eius totaliter ſepararetur a corpore.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. 1. hu. quæſt.) in ra-

raptu, de quo nunc loquimur, virtute divina elevatur homo ab eo quod eſt ſecundum naturam, in id quod eſt ſupra naturam: & ideo duo conſiderare oportet: primo quidem quid ſit homini ſecundum naturam; ſecundo, quid divina virtute in homine ſit fiendum ſupra naturam.

Ex hoc autem quod anima corpori unitur tamquam naturalis forma ipſius; convenit animæ naturalis habitudo ad hoc quod per converſionem ad phantaſmata intelligat: quod quidem ab ea non aufertur divina virtute in raptu, quia non mutatur ſtatus eius, ut dictum eſt (art. 3. hu. quæſt. ad 3.) Manente autem hoc ſtatu, aufertur ab anima actualis converſio ad phantaſmata, & ſenſibilia, ne impediatur eius elevatio in id quod excedit omnia phantaſmata, ut dictum eſt (art. præc.) Et ideo in raptu non fuit neceſſarium quod anima ſic ſepararetur a corpore ut ei non uniretur quaſi forma; fuit autem neceſſarium, intellectum eius abſtrahi a phantaſmatibus, & ſenſibilium perceptione.

Ad primum ergo dicendum, quod Paulus in raptu illa peregrinabatur a Domino quantum ad ſtatum, quia adhuc erat in ſtatu viatoris; non autem quoad actum, quo videbat Deum per ſpeciem, ut ex prædictis patet (art. 3. hu. quæſt. ad 2. & 3.)

Ad ſecundum dicendum, quod potentia animæ virtute naturali non elevatur ſuper modum convenientem eſſentiæ eius; virtute tamen divina poteſt in aliquid altius elevari, ſicut corpus per violentiam fortioris virtutis elevatur ſupra locum convenientem ſibi ſecundum ſpeciem ſuæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod vires animæ vegetabilis non operantur ex intentione animæ, ſicut vires ſenſitivæ, ſed per modum naturæ: & ideo non requiritur ad raptum ab eis abſtractio, ſicut a potentiis ſenſitivis, per quarum operationes minueretur intentio animæ circa intellectivam cognitionem.

ARTICULUS VI. 839

Utrum Paulus ignoraverit, an anima eius fuerit a corpore ſeparata.

Ver. quæſt. XIII. *art.* 5. *&* *II. Cor.* XII. *lect.* 1. *fi.*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod Paulus non ignoraverit, an eius anima fuerit a corpore ſeparata. Dicit enim ipſe II. ad Corinth. XII. 2. *Scio hominem in Chriſto raptum uſque ad tertium cælum*. Sed homo nominat compoſitum ex anima, & corpore: raptus etiam differt a morte. Videtur ergo quod ipſe ſciverit, animam non fuiſſe per mortem a corpore ſeparatam, præſertim quia hoc communiter a Doctoribus ponitur.

2. Præterea. Ex eiſdem Apoſtoli verbis patet quod ipſe ſcivit quo raptus fuerit, quia *in tertium cælum*. Sed ex hoc ſequitur quod ſciverit utrum in corpore fuerit, vel non: quia ſi ſcivit tertium cælum eſſe aliquid corporeum, conſequens eſt quod ſciverit animam ſuam non eſſe a corpore ſeparatam, quia viſio rei corporeæ non poteſt fieri niſi per corpus. Ergo videtur quod non omnino ignoraverit, an anima fuerit a corpore ſeparata.

3. Præterea. Sicut Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. XXVIII.) *ipſe in raptu vidit illa viſione Deum qua vident Sancti in patria*. Sed Sancti ex hoc ipſo quod vident Deum, ſciunt an animæ eorum ſint a corporibus ſeparatæ. Ergo & Paulus hoc ſcivit.

Sed contra eſt quod dicitur II. ad Cor. XII. 3. *Sive in corpore, ſive extra corpus neſcio, Deus ſcit*.

Reſpondeo dicendum, quod huiuſmodi quæſtionis veritatem accipere oportet ex ipſis Apoſtoli verbis, quibus dicit ſe aliquid ſcire, ſcilicet ſe raptum eſſe *uſque ad tertium cælum*, & aliquid neſcire, ſcilicet *utrum in corpore, aut extra corpus*: quod quidem poteſt intelligi dupliciter. Uno modo ut hoc quod dicitur, *Sive in corpore, ſive extra corpus*, non referatur ad ipſum eſſe hominis rapti, quaſi ignoraverit an anima eius eſſet in corpore, an non; ſed ad modum raptus, ut ſcilicet ignoraverit an corpus eius fuerit ſimul raptum cum anima in tertium cælum, vel non, ſed ſolum anima; ſicut Ezech. VIII. dicitur, quod ad-

adductus eſt in viſionibus Dei in Hieruſalem. Et hunc intellectum fuiſſe cuiuſdam Iudæi exprimit Hieronymus in prologo ſuper Daniel. (verſ. fi.) ubi dicit: *Denique & Apoſtolum noſtrum* (ſcilicet dicebat Iudæus) *non fuiſſe auſum affirmare ſe in corpore raptum, ſed dixiſſe: Sive in corpore, ſive extra corpus neſcio.*

Sed hunc ſenſum reprobat Auguſtinus XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. II. III. IV. & XXVIII.) per hoc quod Apoſtolus dicit, ſciviſſe ſe eſſe raptum uſque in tertium cælum. Sciebat ergo verum eſſe tertium cælum id in quod raptus fuit, & non ſimilitudinem imaginariam tertii cæli: alioquin ſi tertium cælum nominavit phantaſma tertii cæli, pari ratione dicere potuit, ſe in corpore raptum, nominans corpus proprii corporis phantaſma, quale apparet in ſomniis. Si autem ſciebat eſſe vere tertium cælum, ſciebat ergo aut eſſe aliquid ſpirituale, & incorporeum; & ſic non poterat corpus eius illuc rapi: aut eſſe aliquid corporeum; & ſic anima non poſſet illuc ſine corpore rapi, niſi ſepararetur a corpore. Et ideo oportet ſecundum alium ſenſum intelligere, ut ſcilicet Apoſtolus ſciverit quod fuerit raptus ſecundum animam, & non ſecundum corpus, neſciverit tamen qualiter ſe haberet anima ad corpus, utrum ſcilicet fuerit ſine corpore, vel non.

Sed circa hoc diverſimode aliqui loquuntur. Quidam enim dicunt, quod Apoſtolus ſcivit quod anima ſua erat corpori unita ut forma, ſed neſcivit utrum eſſet paſſus alienationem a ſenſibus, vel etiam utrum eſſet facta abſtractio ab operibus animæ vegetabilis. Sed quod fuerit facta abſtractio a ſenſibus, hoc non potuit ignorare, ex quo ſcivit ſe raptum; quod autem fuerit facta abſtractio ab operibus animæ vegetabilis, non erat tantum aliquid ut de hoc oporteret tam ſolicitam fieri mentionem. Unde relinquitur quod neſcivit Apoſtolus, utrum anima eius fuerit coniuncta corpori ut forma, vel a corpore ſeparata per mortem. Quidam autem hoc concedentes dicunt, quod Apoſtolus tunc non perpendit quando rapiebatur, quia tota eius intentio converſa erat in Deum; ſed poſtmodum percepit, conſiderans ea quæ viderat. Sed hoc etiam contrariatur verbis Apoſtoli, qui diſtinguit in verbis præteritum a futuro: dicit enim in præſenti ſe ſcire quod fuit raptus ante annos quatuordecim, & ſe in præſenti neſcire utrum in corpore fuerit, vel extra corpus.

Et ideo dicendum eſt, quod & prius, & poſtea neſcivit, utrum eius anima fuerit a corpore ſeparata. Unde Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. V.) poſt longam inquiſitionem concludens: *Reſtat ergo fortaſſe ut hoc ipſum eum ignoraſſe intelligamus, utrum quando in tertium cælum raptus eſt, in corpore fuerit anima, quomodo eſt anima in corpore, cum corpus vivere dicitur ſive vigilantis, ſive dormientis, ſive in extaſi a ſenſibus corporis alienati, an omnino de corpore exierit, ut mortuum corpus iaceret.*

Ad primum ergo dicendum, quod per ſynecdochen quando pars hominis homo nominatur; & præcipue anima, quæ eſt pars hominis eminentior.

Quamvis etiam poſſit intelligi, eum quem raptum dicit, non tunc fuiſſe hominem quando raptus fuit, ſed poſt annos quatuordecim. Unde dicit, *Scio hominem*, non dicit, *Scio raptum hominem*. Nihil etiam prohiberet, mortem divinitus procuratam raptum dici: & ſic Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. III. a med.) *Dubitante inde Apoſtolo, quis noſtrum inde certus eſſe audeat?* Unde qui ſuper hoc loquuntur, magis coniecturaliter quam per certitudinem loquuntur.

Ad ſecundum dicendum, quod Apoſtolus ſcivit, vel illud cælum eſſe quid corporeum, vel aliquid incorporeum a ſe viſum in illo cælo; cum hoc potuerit fieri per intellectum eius, etiamſi anima eius non eſſet a corpore ſeparata.

Ad tertium dicendum, quod viſio Pauli in raptu quantum ad aliquid fuit ſimilis viſioni beatorum, ſcilicet quantum ad id quod videbatur; & quantum ad aliquid diſſimilis, ſcilicet quantum ad modum videndi, quia non ita perfecte vidit, ſicut Sancti qui ſunt in patria. Unde Auguſtinus dicit XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. XXXVI. a med.) *Quamvis Apoſtolo arrepto a carnis ſenſibus in tertium cælum hoc defuit ad plenam, perfectamque cognitionem rerum, quæ Angelis ineſt, quod ſive in corpore, ſive extra corpus eſſet, neſciebat: hoc utique non deerit receptis corporibus in reſurrectione mortuorum, cum corruptibile hoc induetur incorruptione.*

QUAESTIO CLXXVI.

De gratia linguarum,

in duos articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de gratiis gratis datis quæ pertinent ad locutionem: & primo de gratia linguarum; ſecundo de gratia ſermonis ſapientiæ, ſeu ſcientiæ.

Circa primum quæruntur duo.

Primo, utrum per gratiam linguarum homo adiſpicatur ſcientiam omnium linguarum.

Secundo, de comparatione huius doni ad gratiam prophetiæ.

ARTICULUS I. 840

Utrum illi qui conſequebantur donum linguarum, loquebantur omnibus linguis.

I. Cor. XIV. lect. 1. & lect. 4. a princ.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod illi qui conſequebantur donum linguarum, non loquebantur omnibus linguis. Illud enim quod divina virtute aliquibus conceditur, optimum eſt in ſuo genere; ſicut Dominus aquam convertit in vinum bonum, ſicut dicitur Ioan. II. Sed illi qui habuerunt donum linguarum, melius loquebantur in propria lingua: dicit enim Gloſſa ad Hebr. I. (ord. ſup. argumentum in eam Epiſt.) *non eſſe mirandum, quod epiſtola ad Hebræos maiore relucet facundia quam aliæ; cum naturale ſit unicuique plus in ſua quam in aliena lingua valere: ceteras enim epiſtolas Apoſtolus peregrino, ideſt Græco, ſermone compoſuit, hanc autem ſcripſit Hebraica lingua.* Non ergo per gratiam gratis datam Apoſtoli acceperunt ſcientiam omnium linguarum.

2. Præterea. Natura non facit per multa quod poteſt fieri per unum; & multo minus Deus, qui ordinatius quam natura operatur. Sed poterat Deus facere ut unam linguam loquentes eius diſcipuli ab omnibus intelligerentur: unde ſuper illud Act. II. *Audiebat unuſquiſque lingua ſua illos loquentes*, dicit Gloſſa (ordin. Bedæ) quod linguis o„mnibus loquebantur; vel ſua (ideſt „Hebraica lingua) loquentes ab omni„bus intelligebantur, ac ſi propriis ſin„gulorum loquerentur." Ergo videtur quod non habuerunt ſcientiam loquendi omnibus linguis.

3. Præterea. Omnes gratiæ derivantur a Chriſto in corpus eius, quod eſt Ecleſia, ſecundum illud Ioan. I. 16. *De plenitudine eius omnes accepimus.* Sed Chriſtus non legitur fuiſſe locutus niſi una lingua, nec etiam nunc fideles ſinguli niſi una lingua loquuntur. Ergo videtur quod diſcipuli Chriſti non acceperunt ad hoc gratiam ut omnibus linguis loquerentur.

Sed contra eſt quod dicitur Act. II. 4. quod *repleti ſunt omnes Spiritu ſancto, & cœperunt loqui variis linguis, prout Spiritus ſanctus dabat eloqui illis:* ubi dicit Gloſſa Gregorii (hom. XXX. in Evang. parum ante med.) quod „Spiritus „ſanctus ſuper diſcipulos in igneis lin„guis apparuit, & eis omnium lingua„rum ſcientiam dedit."

Reſpondeo dicendum, quod primi diſcipuli Chriſti ad hoc fuerunt ab ipſo electi ut per univerſum orbem diſcurrentes, fidem eius ubique prædicarent, ſecundum illud Matth. ult. 19. *Euntes docete omnes gentes.* Non autem erat conveniens ut qui mittebantur ad alios inſtruendos, indigerent ab aliis inſtrui, qualiter aliis loquerentur, vel qualiter quæ alii loquerentur, intelligerent: præſertim quia iſti qui mittebantur, erant unius gentis, ſcilicet Iudææ, ſecundum illud Iſa. XXVII. 6. *Qui egredientur impetu a Iacob . . . . implebunt faciem orbis ſemine.* Illi etiam qui mittebantur, pauperes, & impotentes erant; nec de facili a principio reperiſſent qui eorum verba aliis fideliter interpretarentur, vel verba aliorum eis exponerent, maxime quia ad infideles mittebantur. Et ideo neceſſarium fuit ut ſuper hoc eis divinitus provideretur per donum linguarum; ut ſicut gentibus ad idololatriam declinantibus, introducta eſt diverſitas linguarum, ſicut dicitur Gen. XI. ita etiam quando erant gentes ad cultum unius Dei revocandæ, contra huiuſmodi diverſitatem remedium adhiberetur per donum linguarum.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut dicitur I. ad Cor. XII. 7. *manifeſtatio ſpiritus datur ad utilitatem:* & ideo ſufficienter & Paulus, & alii Apoſtoli fuerunt inſtructi divinitus in linguis omnium gentium, quantum requirebatur ad fidei doctrinam; ſed quantum ad quædam quæ ſu-

Digitized by Google

ſuperadduntur humana arte ad ornatum, & elegantiam locutionis, Apoſtolus inſtructus erat in propria lingua, non autem in aliena: ſicut etiam in ſapientia, & ſcientia fuerunt ſufficienter inſtructi, quantum requirebat doctrina fidei, non autem quantum ad omnia quæ per ſcientiam acquiſitam cognoſcuntur, puta de concluſionibus Arithmeticæ, vel Geometriæ.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis utrumque fieri potuiſſet, ſcilicet quod per unam linguam loquentes ab omnibus intelligerentur, aut quod omnibus linguis loquerentur; tamen convenientius fuit quod ipſi omnibus linguis loquerentur, quia hoc pertinebat ad perfectionem ſcientiæ ipſorum, per quam non ſolum loqui, ſed intelligere poterant quæ ab aliis dicebantur. Si autem omnes unam eorum linguam intellexiſſent, hoc vel fuiſſet per ſcientiam illorum qui eos loquentes intelligerent, vel fuiſſet quaſi quædam illuſio, dum aliorum verba aliter ad eorum aures perferrentur, quam ipſi ea proferrent: & ideo Gloſſa (ord. Bedæ) dicit Act. II. quod *maiori miraculo factum eſt quod ipſi omnium linguarum generibus loquerentur*: & Paulus dicit I. ad Cor. XIV. 18. *Gratias ago Deo meo, quod omnium veſtrum lingua loquor*.

Ad tertium dicendum, quod Chriſtus in propria perſona uni ſoli genti prædicaturus erat, ſcilicet Iudæis. Et ideo quamvis ipſe abſque dubio haberet perfectiſſime ſcientiam omnium linguarum, non tamen oportuit quod omnibus linguis loqueretur. Ideo autem, ut Auguſtinus dicit ſuper Ioan. (tract. XXXII. circ. med.) *cum & modo Spiritus ſanctus accipiatur, nemo loquitur linguis omnium gentium, quia iam ipſa Eccleſia linguis omnium gentium loquitur; in qua qui non eſt, non accipit Spiritum ſanctum*.

ARTICULUS II. 841

Utrum donum linguarum ſit excellentius quam gratia prophetiæ.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod donum linguarum ſit excellentius quam gratia prophetiæ. Quæ enim ſunt melioribus propria, videntur eſſe meliora, ſecundum Philoſophum in III. Topic. (cap. I. in explicat. loci XII.) Sed donum linguarum eſt proprium novi Teſtamenti: unde cantatur in Sequentia Pentecoſtes: *Ipſe hodie Apoſtolos Chriſti donans, munere inſolito, & cunctis inaudito ſæculis*: prophetia autem magis competit veteri Teſtamento, ſecundum illud ad Hebr. I. I. *Multifariam, multiſque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis*. Ergo videtur quod donum linguarum ſit excellentius quam donum prophetiæ.

2. Præterea. Illud per quod ordinamur ad Deum, videtur excellentius eſſe eo per quod ordinamur ad homines. Sed per donum linguarum homo ordinatur ad Deum, per prophetiam autem ad homines: dicitur enim I. ad Cor. XIV. 2. *Qui loquitur lingua, non hominibus loquitur, ſed Deo .... qui* autem *prophetat, hominibus loquitur ad ædificationem*. Ergo videtur quod donum linguarum ſit excellentius quam donum prophetiæ.

3. Præterea. Donum linguarum habitualiter permanet in habente ipſum, & homo habet in poteſtate uti eo cum voluerit: unde dicitur I. ad Cor. XIV. 18. *Gratias ago Deo meo, quod omnium veſtrum lingua loquor*. Non autem ſic eſt de dono prophetiæ, ut ſupra dictum eſt (quæſt. CLXXI. art. 2.) Ergo donum linguarum videtur eſſe excellentius quam donum prophetiæ.

4. Præterea. Interpretatio ſermonum videtur contineri ſub prophetia: quia Scripturæ eodem ſpiritu exponuntur quo ſunt editæ. Sed interpretatio ſermonum I. ad Corinth. XII. ponitur poſt genera linguarum. Ergo videtur quod donum linguarum ſit excellentius quam donum prophetiæ, maxime quantum ad aliquam eius partem.

Sed contra eſt quod Apoſtolus dicit I. ad Corinth. XIV. 5. *Maior eſt qui prophetat, quam qui loquitur linguis*.

Reſpondeo dicendum, quod donum prophetiæ excedit donum linguarum tripliciter.

Primo quidem quia donum linguarum refertur ad diverſas voces proferendas, quæ ſunt ſigna alicuius intelligibilis veritatis, cuius etiam ſigna ſunt quædam ipſa phantaſmata, quæ ſecundum imaginariam viſionem apparent. Unde & Auguſtinus XII. ſuper Gen. ad lit. (cap. VIII.) comparat donum linguarum viſioni imaginariæ. Dictum eſt autem ſupra (quæſt. CLXXIII. art. 2.) quod donum prophetiæ conſiſtit in ipſa illuminatione mentis ad cognoſcendam intelligibilem veritatem. Unde ſicut prophetica illumina-

minatio excellentior eſt quam imaginaria viſio, ut ſupra habitum eſt (quæſt. clxxiv. art. 2.) ita etiam excellentior eſt prophetia quam donum linguarum, ſecundum ſe conſideratum. Secundo quia donum prophetiæ pertinet ad rerum notitiam, quæ eſt nobilior quam notitia vocum, ad quam pertinet donum linguarum. Tertio quia donum prophetiæ eſt utilius: & hoc quidem probat Apoſtolus I. ad Corinth. xiv. tripliciter. Primo quidem quia prophetia eſt utilior ad ædificationem Eccleſiæ, ad quam qui loquitur linguis, nihil prodeſt, niſi expoſitio ſubſequatur. Secundo quantum ad ipſum loquentem, qui ſi acciperet ut loqueretur diverſis linguis, ſine hoc quod intelligeret, quod pertinet ad propheticum donum, mens eius non ædificaretur. Tertio quantum ad infideles, propter quos præcipue eſſe videtur datum donum linguarum: qui quidem forte eos qui loquerentur linguis, reputarent inſanos; ſicut & Iudæi reputaverunt ebrios Apoſtolos linguis loquentes, ut dicitur Act. II. Per prophetias autem infideles convincuntur, manifeſtatis abſconditis cordis ſui.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. clxxiv. art. 2. ad 1.) ad excellentiam prophetiæ pertinet quod aliquis non ſolum illuminetur intelligibili lumine, ſed etiam percipiat imaginariam viſionem: ita etiam ad perfectionem operationis Spiritus ſancti pertinet quod non ſolum impleat mentem lumine prophetico, & phantaſiam imaginaria viſione, ſicut erat in veteri Teſtamento; ſed etiam exterius linguam erudiat ad varia ſigna locutionum proferenda: quod totum fit in novo Teſtamento, ſecundum illud I. ad Corinth. xiv. 26. *Unuſquiſque veſtrum pſalmum habet, doctrinam habet, linguam habet, apocalypſim*, ideſt propheticam revelationem, *habet*.

Ad ſecundum dicendum, quod per donum prophetiæ homo ordinatur ad Deum ſecundum mentem; quod eſt nobilius quam ordinari ad eum ſecundum linguam. Dicitur autem, quod ille qui loquitur lingua, non loquitur hominibus, ideſt ad intellectum hominum, vel utilitatem eorum, ſed ad intellectum ſolius Dei, & ad laudem eius. Sed per prophetiam ordinatur aliquis & ad Deum, & ad proximum: unde eſt perfectius donum.

Ad tertium dicendum, quod revelatio prophetica ſe extendit ad omnia ſupernaturalia cognoſcenda: unde ex eius perfectione contingit quod in ſtatu imperfectionis huius vitæ non poteſt haberi perfecte per modum habitus, ſed imperfecte per modum cuiuſdam paſſionis. Sed donum linguarum ſe extendit ad cognitionem quamdam particularem, ſcilicet vocum humanarum: & ideo non repugnat imperfectioni huius vitæ quod perfecte, & habitualiter habeatur.

Ad quartum dicendum, quod interpretatio ſermonum poteſt reduci ad donum prophetiæ, inquantum ſcilicet mens illuminatur ad intelligendum, & exponendum quæcumque ſunt in ſermonibus obſcura, ſive propter difficultatem rerum ſignificatarum, ſive etiam propter ipſas voces ignotas, quæ proferuntur, ſive etiam propter ſimilitudines rerum adhibitas, ſecundum illud Dan. v. 16. *Audivi de te, quod poſſis obſcura interpretari, & ligata diſſolvere*. Unde interpretatio ſermonum eſt potior quam donum linguarum, ut patet per illud quod Apoſtolus dicit I. ad Corinth. xiv. 5. *Maior eſt qui prophetat, quam qui loquitur linguis, niſi forte interpretetur*. Poſtponitur autem interpretatio ſermonum dono linguarum, quia etiam ad interpretandum diverſa linguarum genera interpretatio ſermonum ſe extendit.

QUAESTIO CLXXVII.

De gratia gratis data quæ conſiſtit in ſermone,

in duos articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de gratia gratis data, quæ conſiſtit in ſermone, de qua dicit Apoſtolus I. ad Corinth. xii. 8. *Alii datur per Spiritum ſermo ſapientiæ, alii ſermo ſcientiæ*: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum in ſermone conſiſtat aliqua gratia gratis data.

Secundo, quibus hæc gratia competat.

ARTICULUS I. 802

Utrum in ſermone conſiſtat aliqua gratia gratis data.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod in ſermone non conſiſtat aliqua gratia gratis data. Gratia enim datur ad id quod excedit facultatem naturæ.

ræ. Sed ex naturali ratione adinventa eſt ars Rhetorica, per quam aliquis poteſt ſic dicere, ut doceat, ut delectet, ut flectat, ſicut Auguſtinus dicit in IV. de doctr. criſt. (cap. XII. in princ.) Hoc autem pertinet ad gratiam ſermonis. Ergo videtur quod gratia ſermonis non ſit gratia gratis data.

2. Præterea. Omnis gratia ad regnum Dei pertinet. Sed Apoſtolus dicit I. ad Corinth. IV. 20. *Non in ſermone eſt regnum Dei, ſed in virtute*. Ergo in ſermone non conſiſtit aliqua gratia gratis data.

3. Præterea. Nulla gratia datur ex meritis: quia *ſi ex operibus, iam non eſt gratia*, ut dicitur ad Rom. XI. 6. Sed ſermo datur alicui ex meritis: dicit enim Gregorius (Lib. XI. Mor. cap. IX.) exponens illud Pſ. CXVIII. *Ne auferas de ore meo verbum veritatis*, quod „ verbum veritatis eſt quod omnipotens „ Deus facientibus tribuit, & non facientibus tollit. “ Ergo videtur quod donum ſermonis non ſit gratia gratis data.

4. Præterea. Sicut neceſſe eſt quod homo per ſermonem pronuntiet ea quæ pertinent ad donum ſapientiæ, vel ſcientiæ; ita etiam ea quæ pertinent ad virtutem fidei. Ergo ſi ponitur ſermo ſapientiæ, & ſermo ſcientiæ gratia gratis data, pari ratione deberet poni ſermo fidei inter gratias gratis datas.

Sed in contrarium eſt quod dicitur Eccli. VI. 5. *Lingua eucharis*, ideſt gratioſa, *in bono homine* (a) *abundabit*. Sed bonitas hominis eſt ex gratia. Ergo etiam gratioſitas ſermonis.

Reſpondeo dicendum, quod gratiæ gratis datæ dantur ad utilitatem aliorum, ut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. CXI. art. 1. & 4.) Cognitio autem quam aliquis a Deo accipit, in utilitatem alterius converti non poſſet, niſi mediante locutione. Et quia Spiritus ſanctus non deficit in aliquo quod pertineat ad Eccleſiæ utilitatem, etiam providet membris Eccleſiæ in locutione: non ſolum ut aliquis ſic loquatur ut a diverſis poſſit intelligi, quod pertinet ad donum linguarum; ſed etiam quod efficaciter loquatur, quod pertinet ad gratiam ſermonis.

Et hoc tripliciter. Primo quidem ad inſtruendum intellectum: quod fit, dum aliquis ſic loquitur quod doceat. Secundo ad movendum affectum, ut ſcilicet libenter audiat verbum Dei: quod fit, dum aliquis ſic loquitur quod auditores delectet: quod non debet aliquis quærere propter favorem ſuum, ſed ut homines alliciantur ad audiendum verbum Dei. Tertio ad hoc quod aliquis amet ea quæ verbis ſignificantur, & velit ea implere: quod fit, dum aliquis ſic loquitur quod auditorem flectat. Ad quod quidem efficiendum Spiritus ſanctus utitur lingua hominis quaſi quodam inſtrumento; ipſe autem eſt qui perficit operationem interius. Unde Gregorius dicit in hom. Pentecoſtes (XXX. in Evang. inter princ. & med. & Lib. XXIX. Moral. cap. XIII.) *Niſi corda auditorum Spiritus ſanctus repleat, ad aures corporis vox docentium incaſſum ſonat*.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut miraculoſe Deus quandoque operatur quodam excellentiori modo etiam ea quæ natura poteſt operari; ita etiam Spiritus ſanctus excellentius operatur per gratiam ſermonis id quod poteſt ars operari inferiori modo.

Ad ſecundum dicendum, quod Apoſtolus ibi loquitur de ſermone qui innititur humanæ eloquentiæ abſque virtute Spiritus ſancti: unde præmiſit: *Cognoſcam non ſermonem eorum qui inflati ſunt, ſed virtutem*: & de ſeipſo præmiſerat ſup. cap. II. 4. *Sermo meus, & prædicatio mea non fuit in perſuaſibilibus humanæ ſapientiæ verbis, ſed in oſtenſione ſpiritus, & virtutis*.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut dictum eſt (in corp. art.) gratia ſermonis datur alicui ad utilitatem aliorum. Unde quandoque ſubtrahitur propter auditoris culpam, quandoque autem propter culpam ipſius loquentis. Bona autem opera utriuſque non merentur directe hanc gratiam, ſed ſolum impediunt huius gratiæ impedimenta. Nam etiam gratia gratum faciens ſubtrahitur propter culpam; non tamen eam meretur aliquis per bona opera, per quæ tollitur tantum gratiæ impedimentum.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut dictum eſt (in corp. art.) gratia ſermonis ordinatur ad utilitatem aliorum. Quod autem aliquis fidem ſuam aliis communicet, fit per ſermonem ſcientiæ, ſive ſapientiæ. Unde Auguſtinus dicit XIV. de Trinitate (cap. 1. a med.) quod *ſcire, quemadmodum fides & piis opituletur, & contra impios defendatur, videtur Apoſtolus ſcientiam appellare*. Et ideo

(a *Vulgata* abundat.

Digitized by Google

eo non oportuit quod poneret ſermonem fidei; ſed ſufficit ponere ſermonem ſcientiæ, & ſapientiæ.

ARTICULUS II. 843

Utrum gratia ſermonis, ſapientiæ, & ſcientiæ pertineat etiam ad mulieres.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod gratia ſermonis, ſapientiæ, & ſcientiæ pertineat etiam ad mulieres. Ad huiuſmodi enim gratiam pertinet doctrina, ſicut dictum eſt (art. præc.) Sed docere competit mulieri: dicitur enim Proverb. IV. 3. *Unigenitus fui coram matre mea, & docebat me*. Ergo hæc gratia competit mulieribus.

2. Præterea. Maior eſt gratia prophetiæ quam gratia ſermonis, ſicut maior eſt contemplatio veritatis quam eius enuntiatio. Sed prophetia conceditur mulieribus, ſicut legitur Iudic. IV. de Delbora, & IV. Reg. XXII. de Olda prophetiſſa uxore Sellum, & Act. XXI. de quatuor filiabus Philippi: Apoſtolus etiam dicit I. ad Corinth. XI. 5. *Omnis mulier orans, aut prophetans &c.* Ergo videtur quod multo magis gratia ſermonis competat mulieri.

3. Præterea. I. Petri IV. 10. dicitur: *Unuſquiſque ſicut accepit gratiam, in alterutrum illam adminiſtrantes*. Sed quædam mulieres accipiunt gratiam ſapientiæ, & ſcientiæ, quam non poſſunt aliis adminiſtrare niſi per gratiam ſermonis. Ergo gratia ſermonis competit mulieribus.

Sed contra eſt quod Apoſtolus dicit I. ad Corinth. XIV. 34. *Mulieres in Eccleſiis taceant:* & I. ad Tim. II. 12. *Docere mulieri non permitto*. Hoc autem præcipue pertinet ad gratiam ſermonis. Ergo gratia ſermonis non competit mulieribus.

Reſpondeo dicendum, quod ſermone poteſt aliquis uti dupliciter. Uno modo privatim ad unum, vel paucos, familiariter colloquendo: & quantum ad hoc gratia ſermonis poteſt competere mulieribus.

Alio modo publice alloquendo totam Eccleſiam: & hoc mulieri non conceditur. Primo quidem & principaliter propter conditionem feminei ſexus; qui debet eſſe ſubditus viro, ut patet Gen. III. Docere autem, & perſuadere publice in Eccleſia non pertinet ad ſubditos, ſed ad Prælatos; magis tamen viri ſubditi ex commiſſione poſſunt exequi, quia non habent huiuſmodi ſubiectionem ex naturali ſexu, ſicut mulieres, ſed ex aliquo accidentaliter ſuperveniente. Secundo ne animi hominum alliciantur ad libidinem: dicitur enim Eccli. IX. 11. *Colloquium illius quaſi ignis exardeſcit*. Tertio quia communiter mulieres non ſunt in ſapientia perfectæ, ut eis poſſit convenienter publica doctrina committi.

Ad primum ergo dicendum, quod illa auctoritas loquitur de doctrina privata, qua mater filium erudit.

Ad ſecundum dicendum, quod gratia prophetiæ attenditur ſecundum mentem illuminatam a Deo: ex qua parte non eſt in hominibus ſexuum differentia, ſecundum illud ad Coloſſ. III. 10. *Induentes novum hominem, qui renovatur ſecundum imaginem eius, qui creavit eum, ubi non eſt maſculus, neque femina*. Sed gratia ſermonis pertinet ad inſtructionem hominum, inter quos differentia ſexuum invenitur. Unde non eſt ſimilis ratio de utroque.

Ad tertium dicendum, quod gratiam divinitus acceptam diverſimode aliqui adminiſtrant, ſecundum diverſitatem conditionis ipſorum. Unde mulieres, ſi gratiam ſapientiæ, aut ſcientiæ habeant, poſſunt eam adminiſtrare ſecundum privatam doctrinam, non autem ſecundum publicam.

QUAESTIO CLXXVIII.

De gratia miraculorum,

in duos articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de gratia miraculorum: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum ſit aliqua gratia gratis data faciendi miracula.

Secundo, quibus conveniat.

ARTICULUS I. 844

Utrum ſit aliqua gratia gratis data ad miracula facienda.

III. contra cap. CLIV. *& pot. quæſt.* VI. *art.* 4 *cor. fin. & art.* 9. *ad* 1. *& opuſc.* III. *cap.* CCXXII.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod nulla gratia gratis data ordinetur ad miracula facienda. Omnis enim

nim

Digitized by Google

nim gratia ponit aliquid in eo cui datur. Sed operatio miraculorum non ponit aliquid in anima hominis cui datur: quia etiam ad tactum corporis mortui miracula fiunt, ſicut legitur IV. Reg. XIII. 21. quod *quidam proiecerunt cadaver in ſepulchro Heliſæi, quod cum tetigiſſet oſſa Heliſæi, revixit homo, & ſtetit ſuper pedes ſuos*. Ergo operatio miraculorum non pertinet ad gratiam gratis datam.

2. Præterea. Gratiæ gratis datæ ſunt a Spiritu ſancto, ſecundum illud I. ad Corinth. XII. 4. *Diviſiones gratiarum ſunt, idem autem Spiritus*. Sed operatio miraculorum fit etiam a ſpiritu immundo, ſecundum illud Matth. XXIV. 24. *Surgent pſeudochriſti, & pſeudoprophetæ, & dabunt ſigna, & prodigia magna*. Ergo videtur quod operatio miraculorum non pertineat ad gratiam gratis datam.

3. Præterea. Miracula diſtinguuntur per ſigna, & prodigia, ſive portenta, & per virtutes. Inconvenienter ergo ponitur operatio virtutum potius gratia gratis data, quam operatio prodigiorum, ſive ſignorum.

4. Præterea. Miraculoſa reparatio ſanitatis per divinam virtutem fit. Ergo non debet diſtingui gratia ſanitatum ab operatione virtutum.

5. Præterea. Operatio miraculorum conſequitur fidem vel facientis, ſecundum illud I. ad Cor. XIII. 2. *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam*; ſive etiam aliorum, propter quos miracula fiunt: unde dicitur Matth. XIII. 58. *Et non fecit ibi virtutes multas propter incredulitatem illorum*. Si ergo fides ponitur gratia gratis data, ſuperfluum eſt præter hoc ponere aliam gratiam gratis datam operationem ſignorum.

Sed contra eſt quod Apoſtolus I. ad Corinth. XII. 9. inter alias gratias gratis datas dicit: *Alii datur gratia ſanitatum, alii operatio virtutum*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. I.) Spiritus ſanctus ſufficienter providet Eccleſiæ in his quæ ſunt utilia ad ſalutem, ad quod ordinantur gratiæ gratis datæ. Sicut autem oportet quod notitia quam quis divinitus accepit, in notitiam aliorum deducatur per donum linguarum, & per gratiam ſermonis; ita neceſſe eſt quod ſermo prolatus confirmetur, ad hoc quod credibilis fiat. Hoc autem fit per operationem miraculorum, ſecundum illud Marc. ult. 20. *Et ſermonem confirmante ſequentibus ſignis*. Et hoc rationabiliter. Naturale enim eſt homini ut veritatem intelligibilem per ſenſibiles effectus deprehendat. Unde ſicut ductu naturalis rationis homo pervenire poteſt ad aliquam Dei notitiam per effectus naturales; ita per aliquos ſupernaturales effectus, qui miracula dicuntur, in aliquam ſupernaturalem cognitionem credendorum homo inducitur. Et ideo operatio miraculorum pertinet ad gratiam gratis datam.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut prophetia ſe extendit ad omnia quæ ſupernaturaliter cognoſci poſſunt; ita operatio virtutum ſe extendit ad omnia quæ ſupernaturaliter fieri poſſunt: quorum quidem cauſa eſt divina omnipotentia, quæ nulli creaturæ communicari poteſt. Et ideo impoſſibile eſt quod principium operandi miracula ſit aliqua qualitas habitualiter manens in anima. Sed tamen hoc poteſt contingere quod ſicut mens Prophetæ movetur ex inſpiratione divina ad aliquid ſupernaturaliter cognoſcendum; ita etiam mens miracula facientis moveatur ad faciendum aliquid ad quod ſequitur effectus miraculi, quod Deus ſua virtute facit. Quod quandoque quidem fit præcedente oratione; ſicut cum Petrus Tabitam mortuam ſuſcitavit, ut habetur Act. IX. Quandoque etiam non præcedente manifeſta oratione, ſed Deo ad nutum hominis operante; ſicut Petrus Ananiam, & Sapphiram mentientes morti increpando tradidit, ut dicitur Act. V. Unde Gregorius dicit in II. Dialogorum (cap. XXX. a med.) quod *Sancti aliquando ex poteſtate miracula exhibent, aliquando ex poſtulatione*. Utrolibet tamen modo Deus principaliter operatur, qui utitur inſtrumentaliter vel interiori motu hominis, vel eius locutione, vel etiam aliquo exteriori actu, ſeu etiam aliquo contactu corporali corporis etiam mortui. Unde Ioſue X. 12. cum Ioſue dixiſſet quaſi ex poteſtate, *Sol contra Gabaon ne movearis*, ſubditur poſtea: *Non fuit ante, & poſtea tam longa dies, obediente Deo voci hominis*.

Ad ſecundum dicendum, quod ibi loquitur Dominus de miraculis quæ fienda ſunt tempore Antichriſti: de quibus Apoſtolus dicit II. ad Theſs. II. 9. quod *adventus Antichriſti erit ſecundum operationem Satanæ in omni virtute, & ſignis, & prodigiis mendacibus*: &, ſicut Augu-

guſtinus dicit XX. de civit. Dei (cap. xix.declinando ad finem) *ambiguum eſſe ſolet, utrum propterea dicta ſint ſigna, & prodigia mendacia, quoniam mortales ſenſus per phantaſmata decepturus eſt, ut quod non facit, facere videatur; an quia illa, etiamſi erunt vera prodigia, ad mendacium pertrahent credituros*. Vera autem dicuntur, quia ipſæ res veræ erunt, ſicut magi Pharaonis fecerunt veras ranas, & veros ſerpentes; non tamen habebunt veram rationem miraculi, quia fient virtute naturalium cauſarum, ſicut in prima parte (quæſt. cxiv. art. 4.) dictum eſt. Sed operatio miraculorum, quæ attribuitur gratiæ gratis datæ, fit virtute divina ad hominum utilitatem.

Ad tertium dicendum, quod in miraculis duo poſſunt attendi. Unum quidem eſt id quod fit, quod quidem eſt aliquid excedens facultatem naturæ: & ſecundum hoc miracula dicuntur *virtutes*. Aliud eſt id propter quod miracula fiunt, ſcilicet ad manifeſtandum aliquid ſupernaturale: & ſecundum hoc communiter dicuntur *ſigna*; propter excellentiam autem dicuntur *portenta*, vel *prodigia*, quaſi procul aliquid oſtendentia.

Ad quartum dicendum, quod gratia ſanitatum commemoratur ſeorſum, quia per eam confertur homini aliquod beneficium, ſcilicet corporalis ſanitatis, præter beneficium commune quod exhibetur in omnibus miraculis, ut ſcilicet homines adducantur in Dei notitiam.

Ad quintum dicendum, quod operatio miraculorum attribuitur fidei propter duo: primo quidem quia ordinatur ad fidei confirmationem; ſecundo quia procedit ex Dei omnipotentia, cui fides innititur. Et tamen ſicut præter gratiam fidei neceſſaria eſt gratia ſermonis ad fidei inſtructionem; ita etiam neceſſaria eſt operatio miraculorum ad fidei confirmationem.

ARTICULUS II. 845

Utrum mali poſſint miracula facere.

I. P. quæſt. cx. *art.* 4. *ad* 2. *& III. P. quæſt.* xliii. *art.* 1. *&* 4. *corp. & pot. quæſt.* vi. *art.* 5. *ad* 9. *& art.* 9. *ad* 7. *& quol.* ii. *ar.* 6. *ad* 4.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod mali non poſſint miracula facere. Miracula enim impetrantur per orationem, ſicut dictum eſt (art. præc. ad 1.) Sed oratio peccatoris non eſt exaudibilis, ſecundum illud Ioan. ix. 31. *Scimus, quia peccatores Deus non audit*: & Proverb. xxviii. 9. dicitur: *Qui declinat aures ſuas ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis*. Ergo videtur quod mali miracula facere non poſſint.

2. Præterea. Miracula attribuuntur fidei, ſecundum illud Matth. xvii. 19. *Si habueritis fidem, ſicut granum ſinapis, dicetis monti huic, Tranſi hinc, & tranſibit*. *Fides* autem *ſine operibus mortua eſt*, ut dicitur Iacobi ii. 20. & ſic non videtur quod habeat propriam operationem. Ergo videtur quod mali, qui non ſunt bonorum operum operativi, miracula facere non poſſint.

3. Præterea. Miracula ſunt quædam divina teſtimonia, ſecundum illud ad Hebr. ii. 4. *Conteſtante Deo ſignis, & portentis, & variis virtutibus*: unde & in Eccleſia aliqui canonizantur per teſtimonia miraculorum. Sed Deus non poteſt eſſe teſtis falſitatis. Ergo videtur quod mali homines non poſſunt miracula facere.

4. Præterea. Boni ſunt Deo coniunctiores quam mali. Sed non omnes boni faciunt miracula. Ergo multo minus mali faciunt.

Sed contra eſt quod dicit Apoſtolus I. ad Corinth. xiii. 2. *Si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, caritatem autem non habuero, nihil ſum*. Sed quicumque non habet caritatem, eſt malus: quia *hoc ſolum donum Spiritus ſancti eſt quod dividit inter filios regni, & filios perditionis*, ut dicit Auguſtinus XV. de Trinit. (cap. xviii. in princ.) Ergo videtur quod etiam mali poſſint miracula facere.

Reſpondeo dicendum, quod miraculorum aliqua quidem ſunt non vera, ſed phantaſtica facta, quibus ſcilicet ludificatur homo, ut videatur ei aliquid quod non eſt; quædam vero ſunt vera facta, ſed non vere habent rationem miraculi, quæ fiunt virtute aliquarum naturalium cauſarum: & hæc duo poſſunt fieri per dæmones, ut ſupra dictum eſt (art. præc. ad 2.)

Sed vera miracula non poſſunt fieri niſi virtute divina: operatur enim ea Deus ad hominum utilitatem; & hoc dupliciter: uno quidem modo ad veritatis prædicatæ confirmationem; alio modo ad demonſtrationem ſanctitatis

ali-

alicuius, quam Deus hominibus vult proponere in exemplum virtutis. Primo autem modo miracula poſſunt fieri per quemcumque qui veram fidem prædicat, & nomen Chriſti invocat: quod etiam interdum per malos fit. Et ſecundum hunc modum etiam mali poſſunt miracula facere. Unde ſuper illud Matth. VII. *Nonne in nomine tuo prophetavimus? &c.* dicit Hieronymus: „ Prophetare, „ vel virtutes facere, & dæmonia eiicere, interdum non eſt eius meriti qui „ operatur; ſed invocatione nominis „ Chriſti hoc agit, ut homines Deum honorent, ad cuius invocationem fiunt „ tanta miracula. “

Secundo autem modo non fiunt miracula niſi a Sanctis, ad quorum ſanctitatem demonſtrandam miracula fiunt vel in vita eorum, vel etiam poſt mortem, ſive per eos, ſive per alios. Legitur enim Act. XIX. 11. quod *Deus faciebat virtutes per manus Pauli: & etiam deſuper languidos deferebantur a corpore eius ſudaria, & recedebant ab eis languores*. Et ſic etiam nihil prohiberet, per aliquem peccatorem miracula fieri ad invocationem alicuius Sancti: quæ tamen miracula non dicitur facere ille, ſed ille ad cuius ſanctitatem demonſtrandam hæc fierent.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. LXXXIII. art. 16.) cum de oratione ageretur, oratio in impetrando non innititur merito, ſed divinæ miſericordiæ, quæ etiam ad malos ſe extendit: & ideo etiam quandoque peccatorum oratio a Deo exauditur. Unde Auguſtinus dicit ſuper Ioan. (tract. XLIV. inter med. & fin.) quod *illud verbum cæcus locutus eſt, quaſi adhuc inunctus*, ideſt nondum perfecte illuminatus, *nam peccatores exaudit Deus*. Quod autem dicitur, quod oratio non audientis legem eſt execrabilis, intelligendum eſt, quantum eſt ex merito peccatoris; ſed interdum impetrat ex miſericordia Dei, vel propter ſalutem eius qui orat, ſicut auditus eſt Publicanus, ut dicitur Lucæ XVIII. vel etiam propter ſalutem aliorum, & gloriam Dei.

Ad ſecundum dicendum, quod fides ſine operibus dicitur eſſe mortua quantum ad ipſum credentem, qui per eam non vivit vita gratiæ. Nihil autem prohibet quod res viva operetur per inſtrumentum mortuum, ſicut homo operatur per baculum: & hoc modo Deus operatur per fidem hominis peccatoris inſtrumentaliter.

Ad tertium dicendum, quod miracula ſemper ſunt vera teſtimonia eius ad quod inducuntur. Unde a malis, qui falſam doctrinam enuntiant, numquam fiunt vera miracula ad confirmationem ſuæ doctrinæ; quamvis quandoque fieri poſſint ad commendationem nominis Chriſti, quod invocant, & in virtute ſacramentorum quæ exhibent. Ab his autem qui veram doctrinam enuntiant, fiunt quandoque vera miracula ad confirmationem doctrinæ, non autem ad teſtificationem ſanctitatis. Unde Auguſtinus dicit in Lib. LXXXIII. Qq. (quæſt. LXXIX. a med.) *Aliter magi faciunt miracula, aliter boni Chriſtiani, aliter mali. Magi per privatos contractus cum dæmonibus; boni Chriſtiani per publicam iuſtitiam; mali Chriſtiani per ſigna publicæ iuſtitiæ*.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in Lib. LXXXIII. Qq. (loc. cit.) *admonet nos Dominus, ut intelligamus quædam miracula etiam ſceleratos homines facere, qualia Sancti facere non poſſunt*: (a) & ſicut Auguſtinus ibidem dicit, *ideo non omnibus Sanctis iſta attribuuntur, ne pernicioſiſſimo errore decipiantur infirmi, æſtimantes in talibus factis eſſe maiora dona quam in operibus iuſtitiæ, quibus vita æterna comparatur*.

QUAESTIO CLXXIX.

De diviſione vitæ in activam, & contemplativam,

in duos articulos diviſa.

Conſequenter conſiderandum eſt de vita activa, & contemplativa: ubi quadruplex conſideratio occurrit: quarum prima eſt de diviſione vitæ per activam, & contemplativam; ſecunda de vita contemplativa; tertia de vita activa; quarta de comparatione vitæ activæ ad contemplativam.

Circa primum quæruntur duo.

Primo, utrum vita convenienter dividatur per activam, & contemplativam.

Secundo, utrum hæc diviſio ſit ſufficiens.

A R-

(a) *Ita editi paſſim cum mſs Edit. Rom. aliaque veteres*. Ad quintum dicendum, quod, ſicut ibidem Auguſtinus dicit &c *cum tamen nullum habeatur quinto loco argumentum*.

Digitized by Google

ARTICULUS I. 846

Utrum vita convenienter dividatur per actívam, & contemplatívam.

III. diſt. xxxv. *quæſt.* I. *art.* I. *&* I. *Eth. lect.* 5.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod vita non convenienter dividatur per actívam, & contemplatívam. Anima enim eſt principium vitæ per ſuam eſſentiam: dicit enim Philoſophus in II. de Anima (tex. 37.) quod *vivere viventibus eſt eſſe*. Actionis autem, & contemplationis principium eſt anima per ſuas potentias. Ergo videtur quod vita non convenienter dividatur per actívam, & contemplativam.

2. Præterea. Inconvenienter dividitur prius per differentias poſterioris. Activum autem, & contemplativum, ſive ſpeculativum, & practicum, ſunt differentiæ intellectus, ut patet in III. de Anima (tex. xlvi. & xlix.) Vivere autem eſt prius quam intelligere: nam vivere ineſt viventibus primo ſecundum animam vegetabilem, ut patet per Philoſophum in II. de Anima (tex. 34. & 59.) Ergo inconvenienter dividitur vita per actívam, & contemplativam.

3. Præterea. Nomen vitæ importat motum, ut patet per Dionyſium iv. cap. de div Nom. (p. I. lect. 7. & 8.) Sed contemplatio conſiſtit magis in quiete, ſecundum illud Sap. viii. 16. *Intrans in domum meam conquieſcam cum illa*. Ergo videtur quod vita non convenienter dividatur per actívam, & contemplativam.

Sed contra eſt quod Gregorius ſuper Ezech. (hom. xiv. parum ante med.) dicit: *Duæ ſunt vitæ, in quibus nos Deus omnipotens per ſacrum eloquium erudit, activa videlicet, & contemplativa*.

Reſpondeo dicendum, quod illa proprie dicuntur viventia quæ ſeipſis moventur, ſeu operantur. Illud autem maxime convenit alicui per ſeipſum, quod eſt proprium ei, & ad quod maxime inclinatur: & ideo unumquodque vivens oſtenditur vivere ex operatione ſibi maxime propria, ad quam maxime inclinatur; ſicut plantarum vita dicitur in hoc conſiſtere quod nutriuntur, (a) & generant; animalium vero in hoc quod ſentiunt, & moventur; hominum vero in hoc quod intelligunt, & ſecundum rationem agunt. Unde etiam in hominibus vita uniuſcuiuſque hominis videtur eſſe id in quo maxime delectatur, & cui maxime intendit; & in quo præcipue vult quilibet convivere amico, ut dicitur in IX. Ethic. (cap. iv. ix. & xii.)

Quia ergo quidam homines præcipue intendunt contemplationi veritatis, quidam vero intendunt principaliter exterioribus actionibus, inde eſt quod vita hominis convenienter dividitur per actívam, & contemplativam.

Ad primum ergo dicendum, quod propria forma uniuſcuiuſque faciens ipſum eſſe in actu, eſt principium operationis propriæ ipſius; & ideo vivere dicitur eſſe viventium ex eo quod viventia per hoc quod habent eſſe per ſuam formam, tali modo operantur.

Ad ſecundum dicendum, quod vita univerſaliter ſumpta non dividitur per actívam, & contemplativam; ſed vita hominis, qui ſpeciem ſortitur ex hoc quod habet intellectum: & ideo eadem eſt diviſio intellectus, & vitæ humanæ.

Ad tertium dicendum, quod contemplatio habet quidem quietem ab exterioribus motibus; nihilominus tamen ipſum contemplari eſt quidam motus intellectus, prout quælibet operatio dicitur motus, ſecundum quod dicit Philoſophus in III. de Anima (tex. 28.) quod ſentire, & intelligere ſunt motus quidam, prout motus dicitur actus perfecti. Et hoc modo Dionyſius iv. cap. de div. Nom. (par. I. lect. 7.) ponit tres motus animæ contemplantis, ſcilicet *rectum*, *circularem*, & *obliquum*.

ARTICULUS II. 847

Utrum vita ſufficienter dividatur per activam, & contemplativam.

Sup. art. I. *& loc. ibi not. & III. cont, cap.* xcii.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod vita non ſufficienter dividatur per activam, & contemplativam. Philoſophus enim in I. Ethic. (cap. v. a princ.) dicit, quod tres ſunt vitæ maxime excellentes, ſcilicet, *voluptuoſa*, *civilis*, quæ videtur eſſe eadem activæ, & *contemplativa*. Inſufficienter ergo videtur dividi vita per activam, & contemplativam.

2. Præ-

(a) Al. & generantur.

2. Præterea. Auguſtinus XIX. de civ. Dei (cap. XI. & XIX.) ponit tria vitæ genera; ſcilicet *otioſum*, quod pertinet ad contemplationem; *actuoſum*, quod pertinet ad vitam activam; & addit tertium ex utroque compoſitum. Ergo videtur quod inſufficienter dividatur vita per activam, & contemplativam.

3. Præterea. Vita hominis diverſificatur, ſecundum quod homines diverſis actionibus ſtudent. Sed plura quam duo ſunt humanarum actionum ſtudia. Ergo videtur quod vita debeat in plura membra dividui quam in activum, & contemplativum.

Sed contra eſt quod iſtæ duæ vitæ ſignificantur per duas uxores Iacob; activa quidem per Liam, contemplativa vero per Rachelem: & per duas mulieres quæ Dominum hoſpitio receperunt; contemplativa quidem per Mariam, activa vero per Martham, ut Gregorius dicit in VI. Moral. (cap. XVIII. & hom. XIV. in Ezech. ante med.) Non autem eſſet hæc congrua ſignificatio, ſi eſſent plures quam duæ vitæ. Ergo ſufficienter dividitur vita per activam, & contemplativam.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præced. ad 2.) diviſio iſta datur de vita humana, quæ quidem attenditur ſecundum intellectum. Intellectus autem dividitur per activum, & contemplativum: quia finis intellectivæ cognitionis vel eſt ipſa cognitio veritatis, quod pertinet ad intellectum contemplativum; vel eſt aliqua exterior actio, quod pertinet ad intellectum practicum, ſive activum. Et ideo vita etiam ſufficienter dividitur per activam, & contemplativam.

Ad primum ergo dicendum, quod vita voluptuoſa ponit finem in delectatione corporali, quæ communis eſt nobis, & brutis. Unde, ſicut Philoſophus ibidem dicit, eſt vita beſtialis. Propter quod non comprehenditur ſub præſenti diviſione, prout vita humana dividitur in activam, & contemplativam.

Ad ſecundum dicendum, quod media conficiuntur ex extremis, & ideo virtute continentur in eis, ſicut tepidum in calido, & frigido, & pallidum in albo, & nigro. Et ſimiliter ſub activo, & contemplativo comprehenditur id quod eſt ex utroque compoſitum. Et tamen ſicut in quolibet mixto prædominatur aliquod ſimplicium; ita etiam in medio genere vitæ ſuperabundat quandoque quidem contemplativum, quandoque vero activum.

Ad tertium dicendum, quod omnia ſtudia humanarum actionum, ſi ordinentur ad neceſſitatem præſentis vitæ ſecundum rationem rectam, pertinent ad vitam activam, quæ per ordinatas actiones conſulit neceſſitati vitæ præſentis; ſi autem deſerviant concupiſcentiæ cuicumque, pertinent ad vitam voluptuoſam, quæ non continetur ſub vita activa. Humana vero ſtudia, quæ ordinantur ad conſiderationem veritatis, pertinent ad vitam contemplativam.

QUAESTIO CLXXX.

De vita contemplativa,

in octo articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de vita contemplativa: & circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum vita contemplativa pertineat tantum ad intellectum, an conſiſtat etiam in affectu.

Secundo, utrum ad vitam contemplativam pertineant virtutes morales.

Tertio, utrum vita contemplativa conſiſtat ſolum in uno actu, aut in pluribus.

Quarto, utrum ad vitam contemplativam pertineat conſideratio cuiuſcumque veritatis.

Quinto, utrum vita contemplativa hominis in hoc ſtatu poſſit elevari uſque ad Dei viſionem.

Sexto de motibus contemplationis, quos Dionyſius aſſignat IV. cap. de divinis Nominibus.

Septimo de delectatione contemplationis.

Octavo de duratione contemplationis.

ARTICULUS I. 848

Utrum vita contemplativa nihil habeat in affectu, ſed totum in intellectu.

Inf. art. 2. *ad* 1. *& art.* 7. *ad* 2. *& III. diſt.* XXXV. *quæſt.* 1. *art.* 2. *& ver. quæſt.* XII. *art.* 11. *ad* 1.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod vita contemplativa nihil habeat in affectu, ſed totum in intellectu. Dicit enim Philoſophus in II. Metaph. (tex. 3.) quod *finis contemplationis eſt veritas*. Veritas autem pertinet ad intellectum totaliter. Ergo videtur quod

vita

vita contemplativa totaliter in intellectu conſiſtat.

2. Preterea. Gregorius dicit in VI. Moral. (cap. XVIII. in princ. & hom. XIV. in Ezech. ante med.) quod *Rachel, quæ interpretatur viſum principium, vitam contemplativam ſignificat*. Sed viſio principii pertinet proprie ad intellectum. Ergo vita contemplativa proprie ad intellectum pertinet.

3. Præterea. Gregorius dicit ſuper Ezech. hom. XIV. ante med.) quod *ad vitam contemplativam pertinet ab exteriori actione quieſcere*. Sed vis affectiva, ſive appetitiva inclinat ad exteriores actiones. Ergo videtur quod vita contemplativa non pertineat aliquo modo ad vim appetitivam.

Sed contra eſt quod Gregorius ibidem (& Lib. VI. Moral. cap. XVIII.) dicit, quod *contemplativa vita eſt caritatem Dei, & proximi tota mente retinere, & ſoli deſiderio Conditoris inhærere*. Sed deſiderium, & amor ad vim affectivam, ſive appetitivam pertinent, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. XXIII. art. 1. & 4.) Ergo etiam vita contemplativa habet aliquid in vi affectiva, ſive appetitiva.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (quæſt. præc. art. 1.) vita contemplativa illorum eſſe dicitur qui principaliter intendunt contemplationi veritatis. Intentio autem eſt actus voluntatis, ut ſupra habitum eſt (1. 2 quæſt. XII. art. 1.) quia intentio eſt de fine, qui eſt voluntatis obiectum. Et ideo vita contemplativa quantum ad ipſam eſſentiam actionis pertinet ad intellectum; quantum autem ad id quod movet ad exercendam talem operationem, pertinet ad voluntatem, quæ movet omnes alias potentias, & etiam intellectum ad ſuum actum, ut ſupra dictum eſt (1. 2. quæſt. IX. art. 1.)

Movet autem vis appetitiva ad aliquid inſpiciendum, vel ſenſibiliter, vel intelligibiliter: quandoque quidem propter amorem rei viſæ, quia, ut dicitur Matth. VI. 21. *ubi eſt theſaurus tuus, ibi eſt & cor tuum*: quandoque autem propter amorem ipſius cognitionis, quam quis ex inſpectione conſequitur. Et propter hoc Gregorius (hom. XIV. in Ezech. ante med.) conſtituit vitam contemplativam in caritate Dei, inquantum ſcilicet aliquis ex dilectione Dei inardeſcit ad eius pulchritudinem conſpiciendam. Et quia unuſquiſque delectatur, cum adeptus fuerit id quod amat; ideo vita contemplativa terminatur ad delectationem, quæ eſt in affectu, ex quo etiam amor intenditur.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipſo quod veritas eſt finis contemplationis, habet rationem boni appetibilis, & amabilis, & delectantis: & ſecundum hoc pertinet ad vim appetitivam.

Ad ſecundum dicendum, quod ad ipſam viſionem primi principii, ſcilicet Dei, incitat amor ipſius: unde Gregorius dicit ſuper Ezechiel. (loc. ſup. cit.) quod *vita contemplativa, calcatis curis omnibus, ad videndam faciem ſui Creatoris inardeſcit*.

Ad tertium dicendum, quod vis appetitiva movet non ſolum membra corporalia ad exteriores actiones exercendas, ſed etiam intellectum ad exercendam operationem contemplationis, ut dictum eſt (in corp. art.)

ARTICULUS II. 849

Utrum virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam?

Inf. quæſt. CLXXXI. *art.* 1. *ad* 3. *&* 2. *corp. & art.* 4. *ad* 1. *& quæſt.* CLXXXII. *art.* 3. *cor. & opuſc.* XVII. *cap.* VII. *ad* 7. *& III. cont. cap.* XXXVII. *fin. & Phyſ. VII. lect.* 6.

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam. Dicit enim Gregorius ſuper Ezech. (hom. XIV. ante med.) quod *contemplativa vita eſt caritatem Dei, & proximi tota mente retinere*. Sed omnes virtutes morales, de quarum actibus dantur præcepta legis, reducuntur ad dilectionem Dei, & proximi: quia *plenitudo legis dilectio eſt*, ut dicitur ad Rom. XIII. 10. Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

2. Præterea. Vita contemplativa præcipue ordinatur ad Dei contemplationem: dicit enim Gregorius ſuper Ezech. (loc. cit.) quod *calcatis curis omnibus, ad videndam faciem ſui Creatoris animus inardeſcit*. Sed ad hoc nullus poteſt pervenire niſi per munditiam, quam cauſat virtus moralis, dicitur enim Matth. V. 8. *Beati mundi corde, quoniam ipſi Deum videbunt*: & ad Hebr. XII. 14. *Pacem ſequimini cum omnibus, & ſanctimoniam, ſine qua nemo videbit Deum*.

Er-

Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

3. Præterea. Gregorius dicit ſuper Ezech. (loc. cit.) quod *contemplativa vita ſpecioſa eſt in animo:* unde ſignificatur per Rachelem, de qua dicitur Gen. XXIX. quod *erat pulchra facie*. Sed pulchritudo animi attenditur ſecundum virtutes morales, & præcipue ſecundum temperantiam, ut Ambroſius dicit in I. de offic. (cap. XLIII. XLV. & XLVI.) Ergo videtur quod virtutes morales pertineant ad vitam contemplativam.

Sed contra eſt quod virtutes morales ordinantur ad exteriores actiones. Sed Gregorius dicit in VI. Moral. (cap. XVIII. & loc. ſup. cit.) quod *ad contemplativam vitam pertinet ab exteriori actione quieſcere*. Ergo virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam.

Reſpondeo dicendum, quod ad vitam contemplativam poteſt aliquid pertinere dupliciter: uno modo eſſentialiter; alio modo diſpoſitive. Eſſentialiter quidem virtutes morales non pertinent ad vitam contemplativam: quia finis contemplativæ vitæ eſt conſideratio veritatis. *Ad virtutes* autem *morales ſcire quidem*, quod pertinet ad conſiderationem veritatis, *parvam poteſtatem habet*, ut Philoſophus dicit in II. Ethic. (cap. II. in princ. & Lib. X. cap. ult.) Unde & ipſe in X. Ethic. (cap. VII. & VIII.) virtutes morales dicit pertinere ad felicitatem activam, non autem ad contemplativam.

Diſpoſitive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam. Impeditur enim actus contemplationis, in quo eſſentialiter conſiſtit vita contemplativa, & per vehementiam paſſionum, per quam abſtrahitur intentio animæ ab intelligibilibus ad ſenſibilia, & per tumultus exteriores. Virtutes autem morales impediunt vehementiam paſſionum, & ſedant exteriorum occupationum tumultus. Et ideo virtutes morales diſpoſitive ad vitam contemplativam pertinent.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. præc.) vita contemplativa habet motivum ex parte affectus: & ſecundum hoc dilectio Dei, & proximi requiritur ad vitam contemplativam. Cauſæ autem moventes non intrant eſſentiam rei, ſed diſponunt, & perficiunt rem. Unde non ſequitur quod virtutes morales eſſentialiter pertineant ad vitam contemplativam.

Ad ſecundum dicendum, quod ſanctimonia, id eſt munditia, cauſatur ex virtutibus quæ ſunt circa paſſiones impedientes puritatem rationis; pax autem cauſatur ex iuſtitia, quæ eſt circa operationes, ſecundum illud Iſa. XXXII. 17. *Opus iuſtitiæ pax*; inquantum ſcilicet ille qui ab iniuriis aliorum abſtinet, ſubtrahit litigiorum, & tumultuum occaſiones. Et ſic virtutes morales diſponunt ad vitam contemplativam, inquantum cauſant pacem, & munditiam.

Ad tertium dicendum, quod pulchritudo, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. CXLV. art. 2.) conſiſtit in quadam claritate, & debita proportione. Utrumque autem horum radicaliter in ratione invenitur: ad quam pertinet & lumen maniſeſtans, & proportionem debitam in aliis ordinare. Et ideo in vita contemplativa, quæ conſiſtit in actu rationis, per ſe & eſſentialiter invenitur pulchritudo: unde & Sap. VIII. 2. de contemplatione ſapientiæ dicitur: *Amator factus ſum formæ illius*. In virtutibus autem moralibus invenitur pulchritudo participative, inquantum ſcilicet participant ordinem rationis; & præcipue in temperantia, quæ reprimit concupiſcentias maxime lumen rationis obſcurantes. Et inde eſt quod virtus caſtitatis maxime reddit hominem aptum ad contemplationem, inquantum delectationes venereæ maxime deprimunt mentem ad ſenſibilia, ut Auguſtinus dicit in Lib. I. Soliloquiorum (cap. X. cir. med.)

ARTICULUS III. 850

Utrum ad vitam contemplativam pertineant diverſi actus.

III. diſt. XXXV. *quæſt.* I. *art.* 2. *& IV. diſt.* V. *quæſt.* IV. *art.* 2. *quæſt.* I. *ad* 2.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ad vitam contemplativam pertineant diverſi actus. Richardus enim de Sancto Victore (Lib. I. de contempl. cap. III.) diſtinguit inter contemplationem, meditationem, & cogitationem. Sed omnia iſta videntur ad vitam contemplativam pertinere. Ergo videtur quod vitæ contemplativæ ſint diverſi actus.

2. Præterea. Apoſtolus II. ad Corinth. III. 18. dicit: *Nos vero revelata facie gloriam Domini ſpeculantes, transformamur in eamdem claritatem*. Sed hoc pertinet

tinet ad vitam contemplativam. Ergo præter tria prædicta, etiam ſpeculatio ad vitam contemplativam pertinet.

3. Præterea. Bernardus dicit in Lib. V. de conſider. (cap. ult. a med) quod *prima, & maxima contemplatio eſt admiratio maieſtatis*. Sed admiratio ſecundum Damaſcenum (Lib. II. orth. Fid. cap. xv.) ponitur ſpecies timoris. Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

4. Præterea. Ad vitam contemplativam pertinere dicuntur oratio, lectio, & meditatio. Pertinet etiam ad vitam contemplativam auditus: nam de Maria, per quam vita contemplativa ſignificatur, dicitur Lucæ x. 39. quod *ſedens ſecus pedes Domini audiebat verbum illius*. Ergo videtur quod plures actus ad vitam contemplativam requirantur.

Sed contra eſt quod vita hic dicitur operatio cui homo principaliter intendit. Ergo ſi plures ſunt operationes vitæ contemplativæ, non erit una vita contemplativa, ſed plures.

Reſpondeo dicendum, quod de vita contemplativa nunc loquimur, ſecundum quod ad hominem pertinet. Hæc autem differentia eſt inter hominem & Angelum, ut patet per Dionyſium vii. cap. de div. Nom. (ante med. lect. 2.) quod Angelus ſimplici apprehenſione veritatem intuetur, homo autem quodam proceſſu ex multis pertingit ad intuitum ſimplicis veritatis. Sic ergo contemplativa vita unum quidem actum habet in quo finaliter perficitur, ſcilicet contemplationem veritatis, a quo habet unitatem; habet autem multos actus, quibus pervenit ad hunc actum finalem: quorum quidam pertinent ad acceptionem principiorum, ex quibus procedit ad contemplationem veritatis; alii autem pertinent ad deductionem principiorum in veritatem eius cuius cognitio inquiritur; ultimus autem completivus actus eſt ipſa contemplatio veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio ſecundum Richardum de Sancto Victore (loc. cit. in arg.) videtur pertinere ad multorum inſpectionem, ex quibus aliquis colligere intendit unam ſimplicem veritatem. Unde ſub cogitatione comprehendi poſſunt & perceptiones ſenſuum ad cognoſcendum aliquos effectus, & imaginationes, & diſcurſus rationis circa diverſa ſigna, vel quæcumque perducentia in cognitionem veritatis intentæ: quamvis ſecundum Auguſtinum XIV. de Trinit. (cap. vii.) cognitio dici poſſit omnis actualis operatio intellectus. Meditatio vero pertinere videtur ad proceſſum rationis ex principiis aliquibus pertingentibus ad veritatis alicuius contemplationem: & ad idem pertinet conſideratio ſecundum Bernardum (loc. cit. in arg. 3. & Lib. II. cap. ii.) quamvis ſecundum Philoſophum in III. de Anima omnis operatio intellectus conſideratio dicatur. Sed contemplatio pertinet ad ipſum ſimplicem intuitum veritatis: unde idem Richardus dicit (Lib. I. de contempl. cap. iv. in princ.) quod *contemplatio eſt perſpicax, & liber contuitus animi in res perſpiciendas*; *meditatio autem eſt intuitus animi in veritatis inquiſitione occupatus: cogitatio autem eſt animi reſpectus ad evagationem pronus*.

Ad ſecundum dicendum, quod *ſpeculatio*, ut Gloſſa Auguſtini (ord. Lib. XV. de Trinit. cap. viii. a princ.) dicit ibidem, *dicitur a ſpeculo, non a ſpecula*. Videre autem aliquid per ſpeculum, eſt videre cauſam per effectum, in quo eius ſimilitudo relucet: unde ſpeculatio ad meditationem reduci videtur.

Ad tertium dicendum, quod admiratio eſt ſpecies timoris conſequens apprehenſionem alicuius rei excedentis noſtram facultatem: unde admiratio eſt actus conſequens contemplationem ſublimis veritatis. Dictum eſt enim (art. 1. hu. quæſt.) quod contemplatio in affectu terminatur.

Ad quartum dicendum, quod homo ad cognitionem veritatis pertingit dupliciter. Uno modo per ea quæ ab alio accipit: & ſic quidem quantum ad ea quæ homo a Deo accipit, neceſſaria eſt oratio, ſecundum illud Sapient. vii. 7. *Invocavi, & venit in me ſpiritus ſapientiæ*; quantum vero ad ea quæ accipit ab homine, neceſſarius eſt auditus, ſecundum quod accipit ex voce loquentis; & lectio, ſecundum quod accipit ex eo quod per ſcripturam eſt traditum. Alio modo neceſſarium eſt quod adhibeat proprium ſtudium: & ſic requiritur meditatio.

AR-

ARTICULUS IV. 851

Utrum vita contemplativa ſolum conſiſtat in contemplatione Dei, an etiam in conſideratione cuiuſcumque veritatis.

Inf. art. 7. *corp. & quæſt.* clxxxs. *art.* 4. *ad* 2. *& quæſt.* clxxxsi. *art.* 2. *corp. & III. diſt.* xxxv. *quæſt.* 1. *art.* 2. *quæſt.* 3.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod vita contemplativa non ſolum conſiſtat in contemplatione Dei, ſed etiam in conſideratione cuiuſcumque veritatis. Dicitur enim in Pſal. cxxxviii. 14. *Mirabilia opera tua, & anima mea cognoſcit nimis*. Sed cognitio divinorum operum fit per aliquam contemplationem veritatis. Ergo videtur quod ad vitam contemplativam pertineat non ſolum divinam veritatem, ſed etiam quamlibet aliam contemplari.

2. Præterea. Bernardus in Lib. V. de conſiderat. (cap. ult. a med.) dicit, quod *prima contemplatio eſt admiratio maieſtatis; ſecunda eſt iudiciorum Dei; tertia eſt beneficiorum ipſius; quarta eſt promiſſorum*. Sed inter hæc quatuor ſolum primum pertinet ad divinam veritatem, alia vero tria pertinent ad effectus ipſius. Ergo vita contemplativa non ſolum conſiſtit in conſideratione divinæ veritatis, ſed etiam in conſideratione veritatis circa divinos effectus.

3. Præterea. Richardus de Sancto Victore (Lib. I. de contempl. cap. vi.) diſtinguit ſex ſpecies contemplationum: quarum prima eſt ſecundum ſolam imaginationem, dum attendimus res corporales: ſecunda autem eſt in imaginatione ſecundum rationem, prout ſcilicet ſenſibilium ordinem, & diſpoſitionem conſideramus: tertia eſt in ratione ſecundum imaginationem, quando ſcilicet per inſpectionem rerum viſibilium ad inviſibilia ſublevamur: quarta autem eſt in ratione ſecundum rationem, quando ſcilicet animus intendit inviſibilibus, quæ imaginatio non novit: quinta autem eſt ſupra rationem, quando ex divina revelatione cognoſcimus ea quæ humana ratione comprehendi non poſſunt: ſexta autem eſt ſupra rationem, & præter rationem, quando ſcilicet ex divina illuminatione cognoſcimus ea quæ humanæ rationi repugnare videntur, ſicut ea quæ dicuntur de myſterio Trinitatis. Sed ſolum ultimum videtur ad divinam veritatem pertinere. Ergo contemplatio veritatis non ſolum reſpicit divinam veritatem, ſed etiam eam quæ in creaturis conſideratur.

4. Præterea. In vita contemplativa quæritur contemplatio veritatis, inquantum eſt perfectio hominis. Sed quælibet veritas eſt perfectio humani intellectus. Ergo in qualibet contemplatione veritatis conſiſtit vita contemplativa.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit in VI. Moral. (cap. xviii. ante med.) quod *in contemplatione principium, quod eſt Deus, quæritur*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut iam dictum eſt (art. 2. hu. quæſt.) ad vitam contemplativam pertinet aliquid dupliciter: uno modo principaliter; alio modo ſecundario; vel diſpoſitive. Principaliter quidem ad vitam contemplativam pertinet contemplatio divinæ veritatis, quia huiuſmodi contemplatio eſt finis totius humanæ vitæ. Unde Auguſtinus dicit in I. de Trinit. (cap. viii. in med.) quod *contemplatio Dei promittitur nobis ut actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum*: quæ quidem in futura vita erit perfecta, quando videbimus Deum facie ad faciem: unde & perfecte beatos faciet. Nunc autem contemplatio divinæ veritatis competit nobis imperfecte, videlicet per ſpeculum, & in ænigmate: unde per eam fit nobis quædam inchoatio beatitudinis, quæ hic incipit, ut in futuro continuetur. Unde & Philoſophus in X. Ethic. (cap. vii. & viii.) in contemplatione optimi intelligibilis ponit ultimam felicitatem hominis.

Sed quia per divinos effectus in Dei contemplationem manuducimur, ſecundum illud ad Rom. 1. 20. *Inviſibilia Dei per ea quæ facta ſunt, intellecta conſpiciuntur*, inde eſt quod etiam contemplatio divinorum effectuum ſecundario ad vitam contemplativam pertinet, prout ſcilicet ex hoc manuducitur homo in Dei cognitionem. Unde Auguſtinus dicit in Libro de vera religione (cap. xxix. parum a princ.) quod *in creaturarum conſideratione non vana, & peritura curioſitas eſt exercenda; ſed gradus ad immortalia, & ſemper manentia faciendus*.

Sic ergo ex præmiſſis (art. 1. 2. & 3. præcedentib.) patet quod ordine quodam quatuor ad vitam contemplativam pertinent: primo quidem virtutes morales;

ſecundo autem alii actus præter contemplationem; tertio vero contemplatio divinorum effectuum; quartum vero completivum eſt ipſa contemplatio divinæ veritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod David cognitionem operum Dei quærebat, ut ex hoc manuduceretur in Deum: unde alibi dicit (Pſal. cxlii. 5.) *Meditatus ſum in omnibus operibus tuis, & in factis manuum tuarum meditabar: expandi manus meas ad te.*

Ad ſecundum dicendum, quod ex conſideratione divinorum iudiciorum manuducitur homo in contemplationem divinæ iuſtitiæ; ex conſideratione autem divinorum beneficiorum, & promiſſorum manuducitur homo in cognitionem divinæ miſericordiæ, ſeu bonitatis, quaſi per effectus exhibitos, vel exhibendos.

Ad tertium dicendum, quod per illa ſex deſignantur gradus quibus per creaturas in Dei contemplationem aſcenditur. Nam in primo gradu ponitur perceptio ipſorum ſenſibilium: in ſecundo vero gradu ponitur progreſſus a ſenſibilibus ad intelligibilia: in tertio vero gradu ponitur diiudicatio ſenſibilium ſecundum intelligibilia: in quarto vero gradu ponitur abſoluta conſideratio intelligibilium, in quæ per ſenſibilia pervenitur: in quinto vero gradu ponitur contemplatio intelligibilium, quæ per ſenſibilia inveniri non poſſunt, ſed per rationem capi poſſunt: in ſexto gradu ponitur conſideratio intelligibilium, quæ ratio nec invenire, nec capere poteſt; quæ ſcilicet pertinent ad ſublimem contemplationem divinæ veritatis, in qua finaliter contemplatio perficitur.

Ad quartum dicendum, quod ultima perfectio humani intellectus eſt veritas divina; aliæ autem veritates perficiunt intellectum in ordine ad veritatem divinam.

ARTICULUS V. 852

Utrum vita contemplativa ſecundum ſtatum huius vitæ poſſit pertingere ad viſionem divinæ eſſentiæ.

I. P. *quæſt.* xii. *art.* 11. & 1. 2. *quæſt.* xciii. *art.* 2. & III. *diſt.* xxxv. *quæſt.* ii. *art.* 2. & IV. *diſt.* xlix. *quæſt.* ii. *art.* 7. & III. *con. cap.* xlvii. & *ver. quæſt.* x. *art.* 11. & *quol.* 1. *art.* 1.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod vita contemplativa ſecundum ſtatum huius vitæ poſſit pertingere ad viſionem divinæ eſſentiæ. Quia, ut habetur Geneſis xxxii. 30. Iacob dixit: *Vidi Deum facie ad faciem, & ſalva facta eſt anima mea.* Sed viſio faciei Dei eſt viſio divinæ eſſentiæ. Ergo videtur quod aliquis per contemplationem in præſenti vita poſſit ſe extendere ad videndum Deum per eſſentiam.

2. Præterea. Gregorius dicit in VI. Moral. (cap. xvii. verſus fin.) *quod viri contemplativi ad ſemetipſos introrſus redeunt, in eo quod ſpiritualia rimantur, & nequaquam ſecum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortaſſe tractas manu diſcretionis abigunt; ſed incircumſcriptum lumen videre cupientes, cunctas circumſcriptionis ſuæ imagines deprimunt, & in eo quod ſuper ſe contingere appetunt, vincunt quod ſunt.* Sed homo non impeditur a viſione divinæ eſſentiæ, quæ eſt lumen incircumſcriptum, niſi per hoc quod neceſſe habet intendere corporalibus phantaſmatibus. Ergo videtur quod contemplatio præſentis vitæ poteſt ſe extendere ad videndum incircumſcriptum lumen per eſſentiam.

3. Præterea. Gregorius in II. Dialog. (cap. xxxv. a med.) dicit: *Animæ videnti Creatorem anguſta eſt omnis creatura. Vir ergo Dei*, ſcilicet beatus Benedictus, *qui in turri globum igneum, Angelos quoque ad cælum redeuntes videbat, hoc proculdubio cernere nonniſi Dei lumine poterat.* Sed beatus Benedictus adhuc in præſenti vita vivebat. Ergo contemplatio præſentis vitæ poteſt ſe extendere ad videndam Dei eſſentiam.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. xiv. inter med. & fin.) *Quamdiu in hac mortali carne vivitur, nullus ita in contemplationis virtute proficit, ut in ipſo incircumſcripti luminis radio mentis oculos infigat.*

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Augu-

guſtinus dicit XII. ſuper Geneſim ad lit. (cap. xxvii. cir. fi.) *nemo videns Deum vivit iſta vita qua mortaliter vivitur in iſtis ſenſibus corporis; ſed niſi ab hac vita quiſque quodammodo moriatur, ſive omnino exiens de corpore, ſive alienatus a carnalibus ſenſibus, in illam non ſubvehitur viſionem*: quæ ſupra diligentius pertractata ſunt (quæſt. clxxv. art. 4. & 5.) ubi dictum eſt de raptu: & in primo, ubi actum eſt de Dei viſione (quæſt. xii. art. 11.)

Sic ergo dicendum eſt, quod in hac vita poteſt eſſe aliquis dupliciter. Uno modo ſecundum actum, inquantum ſcilicet actualiter utitur ſenſibus corporis: & ſic nullo modo contemplatio præſentis vitæ poteſt pertingere ad videndum Dei eſſentiam.

Alio modo poteſt eſſe aliquis in hac vita potentialiter, & non ſecundum actum, inquantum ſcilicet anima eius eſt corpori mortali coniuncta ut forma; ita tamen ut non utatur corporis ſenſibus, aut etiam imaginatione, ſicut accidit in raptu: & ſic poteſt contemplatio huius vitæ pertingere ad viſionem divinæ eſſentiæ. Unde ſupremus gradus contemplationis præſentis vitæ eſt, qualem habuit Paulus in raptu, ſecundum quem fuit medio modo ſe habens inter ſtatum præſentis vitæ, & futuræ.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Dionyſius in epiſtola ad Caium monachum (quæ eſt 1. cir. med.) dicit, *ſi aliquis videns Deum, intellexit quod vidit, non ipſum vidit, ſed aliquid eorum quæ ſunt eius*. Et Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. xiv. inter med. & finem) quod *nequaquam omnipotens Deus iam in ſua claritate conſpicitur; ſed quiddam ſub illa ſpeculatur anima, unde refota proficiat, & poſt ad viſionis eius gloriam pertingat*. Per hoc ergo quod Iacob dixit, *Vidi Deum facie ad faciem*, non eſt intelligendum quod Dei eſſentiam viderit, ſed quod formam, ſcilicet imaginariam, vidit, in qua Deus locutus eſt ei: vel *quia per faciem quemlibet cognoſcimus, cognitionem Dei faciem eius vocavit*, ſicut Gloſſa Gregorii (ord. Lib. XXIV. Moral. cap. v. a med.) ibidem dicit.

Ad ſecundum dicendum, quod contemplatio humana ſecundum ſtatum præſentis vitæ non poteſt eſſe abſque phantaſmatibus: quia connaturale eſt homini ut ſpecies intelligibiles in phantaſmatibus videat, ſicut Philoſophus dicit in III. de Anima (tex. 30.) Sed tamen intellectualis cognitio non conſiſtit in ipſis phantaſmatibus, ſed in eis contemplatur puritatem intelligibilis veritatis: & hoc non ſolum in cognitione naturali, ſed etiam in eis quæ per revelationem cognoſcimus. Dicit enim Dionyſius 11. cap. cæleſt. Hierarch. (implic. & cap. 1. a med.) quod *Angelorum hierarchias maniſeſtat nobis divina claritas in quibuſdam ſymbolis figuratis, ex cuius virtute reſtituimur in ſimplum radium*, ideſt in ſimplicem cognitionem intelligibilis veritatis. Et ſic intelligendum eſt quod Gregorius dicit, quod *contemplantes corporalium rerum umbras non ſecum trahunt*, quia videlicet in eis non ſiſtit eorum contemplatio, ſed potius in conſideratione intelligibilis veritatis.

Ad tertium dicendum, quod ex verbis illis Gregorii non datur intelligi quod beatus Benedictus Deum in illa viſione per eſſentiam viderit; ſed vult oſtendere quod quia *videnti Creatorem anguſta eſt omnis creatura*, conſequens eſt quod per illuſtrationem divini luminis de facili poſſint quæcumque videri. Unde ſubdit: *Quamlibet etenim parum de luce Creatoris aſpexerit, breve ei fit omne quod creatum eſt*.

ARTICULUS VI. 853

Utrum operatio contemplationis convenienter diſtinguatur per tres motus, circularem, rectum, & obliquum.

Sup. quæſt. clxxix. *art.* 1. *ad* 3. *& ver. quæſt.* viii. *art.* 15. *ad* 3. *& quæſt.* x. *art.* 8. *ad* 10. *& op.* xx. *Lib.* III. *cap.* 2. *&* 3.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter operatio contemplationis diſtinguatur per tres motus, *circularem*, *rectum*, & *obliquum* iv. cap. de div. Nom. (par. 1. lect. 7.) Contemplatio enim tantum ad quietem pertinet, ſecundum illud Sap. viii. 16. *Intrans in domum meam conquieſcam cum illa*. Sed motus quieti opponitur Non ergo operationes contemplativæ vitæ per motus deſignari debent.

2. Præterea. Actio contemplativæ vitæ ad intellectum pertinet, ſecundum quem homo cum Angelis convenit. Sed in Angelis aliter aſſignat Dionyſius hos motus quam in anima: dicit enim, (loc. cit.) motum *circularem* Angeli eſſe *ſe-*

cundum illuminationes pulchri, *& boni*. Motum autem *circularem* animæ ſecundum plura determinat: quorum primum eſt *introitus animæ ab exterioribus ad ſeipſam*: ſecundum eſt *quædam convolutio virtutum ipſius*, *per quam anima liberatur ab errore*, *& ab exteriori occupatione*: tertium autem eſt *unio ad ea quæ ſupra ſe ſunt*. Similiter etiam differenter deſcribit motum rectum utriuſque. Nam *rectum* motum Angeli dicit eſſe, *ſecundum quod procedit ad ſubiectorum providentiam*: motum autem *rectum* animæ ponit in duobus: primo quidem in hoc *quod progreditur ad ea quæ ſunt circa ipſam*; ſecundo autem in hoc *quod ab exterioribus ad ſimplices contemplationes elevatur*. Sed etiam motum obliquum diverſimode in utriſque determinat. Nam *obliquum* motum in Angelis aſſignat ex hoc *quod providendo minus habentibus manent in identitate circa Deum*: *obliquum* autem motum animæ aſſignat ex eo *quod anima illuminatur divinis cognitionibus rationaliter*, *& diffuſe*. Non ergo videntur convenienter aſſignari operationes contemplationis per modos prædictos.

3. Præterea. Richardus de Sancto Victore in Lib. I. de contempl. (cap. v.) ponit multas alias differentias motuum, ad ſimilitudinem volatilium cæli: *quorum quædam nunc ad altiora ſe attollunt*, *nunc autem in inferiora demerguntur*; *& hoc ſæpius repetere videntur*: *alia vero dextrorſum*, *vel ſiniſtrorſum divertunt multoties*: *quædam vero moventur in anteriora*, *vel poſteriora frequenter*: *alia vero quaſi in gyrum vertuntur ſecundum latiores*, *vel contractiores circuitus*: *quædam vero quaſi immobiliter ſuſpenſa in uno loco manent*. Ergo videtur quod non ſint ſolum tres motus contemplationis.

In contrarium eſt auctoritas Dionyſii (cit. in arg. 1.).

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt ſupra (quæſt. præc. art. 1. ad 3.) operatio intellectus, in qua contemplatio eſſentialiter conſiſtit, motus dicitur, ſecundum quod motus eſt actus perfecti, ut Philoſophus dicit in III. de Anima (tex. 28.) Quia vero per ſenſibilia in cognitionem intelligibilium devenimus, operationes autem ſenſibiles ſine motu non fiunt; inde eſt quod etiam operationes intelligibiles quaſi motus quidam deſcribuntur, & ſecundum ſimilitudinem diverſorum motuum earum differentia aſſignatur. In motibus autem corporalibus perfectiores, & primi ſunt locales, ut probatur in VIII. Phyſ. (tex. 55. & 57.) Et ideo ſub eorum ſimilitudine potiſſimæ operationes intelligibiles deſcribuntur. Quorum quidem ſunt tres differentiæ: nam quidam eſt *circularis*, ſecundum quem aliquid movetur uniformiter circa idem centrum; alius autem eſt *rectus*, ſecundum quem aliquid procedit ab uno in aliud; tertius autem eſt *obliquus*, quaſi compoſitus ex utroque. Et ideo in operationibus intelligibilibus id quod ſimpliciter habet uniformitatem, attribuitur motui circulari; operatio autem intelligibilis, ſecundum quam proceditur de uno in aliud, attribuitur motui recto; operatio autem intelligibilis habens aliquid uniformitatis ſimul cum proceſſu ad diverſa, attribuitur motui obliquo.

Ad primum ergo dicendum, quod motus corporales exteriores opponuntur quieti contemplationis, quæ intelligitur eſſe ab exterioribus occupationibus; ſed motus intelligibilium operationum ad ipſam quietem contemplationis pertinent.

Ad ſecundum dicendum, quod homo convenit in intellectu cum Angelis in genere; ſed vis intellectiva eſt multo altior in Angelo quam in homine: & ideo alio modo oportet hos motus in hominibus, & in Angelis aſſignare, ſecundum quod diverſimode ſe habent ad uniformitatem. Intellectus enim Angeli habet cognitionem uniformem ſecundum duo. Primo quidem quia non acquirit intelligibilem veritatem ex varietate rerum compoſitarum: ſecundo quia non intelligit veritatem intelligibilem diſcurſive, ſed ſimplici intuitu. Intellectus vero animæ a ſenſibilibus rebus accipit intelligibilem veritatem, & cum quodam diſcurſu rationis ipſius eam intelligit. Et ideo Dionyſius motum *circularem* in Angelis aſſignat, inquantum uniformiter, & indeſinenter abſque principio, & fine intuentur Deum; ſicut motus circularis carens principio, & fine, uniformiter eſt circa idem centrum. In anima vero, antequam ad iſtam uniformitatem perveniat, exigitur quod duplex eius difformitas amoveatur. Primo quidem illa quæ eſt ex diverſitate exteriorum rerum, prout ſcilicet relinquit exteriora: & hoc eſt quod primo ponit in motu circulari animæ *introitum ipſius ab exterioribus ad ſeipſam*. Secundo autem oportet quod removeatur ſecunda difformitas, quæ eſt per diſcurſum ratio-

tio-

tionis : & hoc idem contingit, ſecundum quod omnes operationes animæ reducuntur ad ſimplicem contemplationem intelligibilis veritatis : & hoc eſt quod ſecundo dicit, quod *neceſſaria eſt uniformis convolutio intellectualium virtutum ipſius*, ut ſcilicet ceſſante diſcurſu, figatur eius intuitus in contemplatione unius ſimplicis veritatis. Et in hac operatione animæ non eſt error ; ſicut patet quod circa intellectum primorum principiorum non erratur, quæ ſimplici intuitu cognoſcimus. Et tunc, iſtis duobus præmiſſis, tertio ponitur uniformitas conformis Angelis, ſecundum quod prætermiſſis omnibus, in ſola Dei contemplatione perſiſtit : & hoc eſt quod dicit : *Deinde ſic uniformis facta unite*, ideſt conformiter, *unitis virtutibus, ad pulchrum, & bonum manuducitur*. Motus autem *rectus* in Angelis accipi non poteſt ſecundum id quod in conſiderando procedat ab uno in aliud, ſed ſolum ſecundum ordinem ſuæ providentiæ, ſecundum ſcilicet quod Angelus ſuperior inferiores illuminat per medios : & hoc eſt quod dicit, quod *in directum moventur Angeli, quando procedunt ad ſubiectorum providentiam recta omnia tranſeuntes*, ideſt ſecundum ea quæ ſecundum rectum ordinem diſponuntur. Sed *rectum* motum ponit in anima ſecundum hoc quod ab exterioribus ſenſibilibus procedit ad intelligibilium cognitionem. *Obliquum* autem motum ponit in Angelo compoſitum ex recto, & circulari, inquantum ſecundum contemplationem Dei inferioribus providet ; in anima autem ponit motum *obliquum* ſimiliter ex recto, & circulari compoſitum, prout ſcilicet illuminationibus divinis ratiocinando utitur.

Ad tertium dicendum, quod illæ diverſitates motuum quæ accipiuntur ſecundum differentiam eius quod eſt ſurſum, & deorſum, dextrorſum, & ſiniſtrorſum, ante, & retro, & ſecundum diverſos circuitus, omnes continentur ſub motu recto, vel obliquo: nam per omnes deſignatur diſcurſus rationis. Quod quidem ſi ſit a genere ad ſpeciem, vel a toto ad partem, erit, ut ipſe exponit, ſecundum ſurſum, & deorſum; ſi vero ſit ab uno oppoſitorum in aliud, erit ſecundum dextrorſum, & ſiniſtrorſum; ſi vero ſit a cauſis in effectus, erit ante, & retro; ſi vero ſit ſecundum accidentia, quæ circumſtant rem propinquam, vel remotam, erit circuitus. Diſcurſus autem rationis, quando eſt a ſenſibilibus ad intelligibilia, ſecundum ordinem naturalis rationis, pertinet ad motum rectum ; quando autem eſt ſecundum illuminationes divinas, pertinet ad motum obliquum, ut ex dictis patet (in ſolut. præc.) Sola autem immobilitas, quam ponit, pertinet ad motum circularem. Unde patet quod Dionyſius multo ſufficientius, & ſubtilius motum contemplationis deſcribit.

ARTICULUS VII. 854

Utrum contemplatio delectationem habeat.

1. 2. *quæſt.* III. *art.* 5. *co.* & IV. *diſt.* XV. *quæſt.* IV. *art.* 2. *quæſt.* 2 *ad* 1.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod contemplatio delectationem non habeat. Delectatio enim ad vim appetitivam pertinet. Sed contemplatio principaliter conſiſtit in intellectu. Ergo videtur quod delectatio non pertineat ad contemplationem.

2. Præterea. Omnis contentio, & omne certamen impedit delectationem. Sed in contemplatione eſt contentio, & certamen : dicit enim Gregorius ſuper Ezech. (hom. XIV. inter med. & fin.) quod *anima, cum contemplari Deum nititur, velut in quodam certamine poſita, modo quaſi exuperat, quia intelligendo, & ſentiendo de incircumſcripto lumine aliquid deguſtat; modo ſuccumbit, quia deguſtando iterum deficit*. Ergo vita contemplativa non habet delectationem.

3. Præterea. Delectatio ſequitur operationem perfectam, ut dicitur in X. Ethicor. (cap. IV.) Sed contemplatio viæ eſt imperfecta, ſecundum illud I. ad Corinth. XIII. 12. *Videmus nunc per ſpeculum in ænigmate*. Ergo videtur quod vita contemplativa delectationem non habeat.

4. Præterea. Læſio corporalis delectationem impedit. Sed contemplatio inducit læſionem corporalem : unde Geneſ. XXXII. dicitur, quod Iacob poſtquam dixerat, *Vidi Dominum facie ad faciem*, claudicabat pede, eo quod tetigerit nervum femoris eius, & obſtupuerit. Ergo videtur quod in vita contemplativa non ſit delectatio.

Sed contra eſt quod de contemplatione ſapientiæ dicitur Sap. VIII. 16. *Non habet amaritudinem converſatio illius, nec tædium convictus eius, ſed lætitiam*, &

& *gaudium*: & Gregorius dicit ſuper Ezech. (loc. ſup. cit.) quod *contemplativa vita amabilis valde dulcedo eſt*.

Reſpondeo dicendum, quod aliqua contemplatio poteſt eſſe delectabilis dupliciter. Uno modo ratione ipſius operationis: quia unicuique delectabilis eſt operatio ſibi conveniens ſecundum propriam naturam, vel habitum. Contemplatio autem veritatis competit homini ſecundum ſuam naturam, prout eſt animal rationale: ex quo contingit quod *omnes natura ſcire deſiderant*, & per conſequens in cognitione veritatis delectantur: & adhuc magis fit hoc delectabile habenti habitum ſapientiæ, & ſcientiæ, ex quo accidit quod ſine difficultate aliquis contemplatur.

Alio modo contemplatio redditur delectabilis ex parte objecti, inquantum ſcilicet aliquis rem amatam contemplatur: ſicut etiam accidit in viſione corporali, quæ delectabilis redditur, non ſolum ex eo quod ipſum videre eſt delectabile, ſed etiam ex eo quod videt quis perſonam amatam. Quia ergo vita contemplativa præcipue conſiſtit in contemplatione Dei, ad quam movet caritas, ut dictum eſt (art. 1. hu. quæſt. & art. 2. ad 1.) inde eſt quod in vita contemplativa non ſolum eſt delectatio ratione ipſius contemplationis, ſed etiam ratione ipſius divini amoris.

Et quantum ad utrumque eius delectatio omnem delectationem humanam excedit. Nam & delectatio ſpiritualis potior eſt quam carnalis, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. XXXI. art. 5.) cum de paſſionibus ageretur; & ipſe amor quo ex caritate Deus diligitur, omnem amorem excedit. Unde & in Pſ. XXXIII. 9. dicitur: *Guſtate, & videte, quoniam ſuavis eſt Dominus*.

Ad primum ergo dicendum, quod vita contemplativa, licet eſſentialiter conſiſtat in intellectu, principium tamen habet in affectu, inquantum videlicet aliquis ex caritate ad Dei contemplationem incitatur. Et quia finis reſpondet principio, inde eſt quod etiam terminus, & finis contemplativæ vitæ habet eſſe in affectu, dum ſcilicet aliquis in viſione rei amatæ delectatur, & ipſa delectatio rei viſæ amplius excitat amorem. Unde Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. XIV. cir. med.) quod *cum quis ipſum quem amat, viderit, in amore ipſius amplius igneſcit*. Et hæc eſt ultima perfectio contemplativæ vitæ, ut ſcilicet non ſolum divina veritas videatur, ſed etiam ut ametur.

Ad ſecundum dicendum, quod contentio, vel certamen, quod provenit ex contrarietate exterioris rei, impedit illius rei delectationem. Non enim aliquis delectatur in re contra quam pugnat, ſed in re pro qua quis pugnat, cum eam homo adeptus fuerit, ceteris paribus, magis in ea delectatur; ſicut Auguſtinus dicit in VIII. Confeſ. (cap. III. ante med.) quod *quanto fuit maius periculum in prælio, tanto maius eſt gaudium in triumpho*. Non eſt autem in contemplatione contentio, & certamen ex contrarietate veritatis quam contemplamur, ſed ex defectu noſtri intellectus, & ex corruptibili corpore, quod nos ad inferiora retrahit, ſecundum illud Sap. IX. 15. *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam, & deprimit terrena inhabitatio ſenſum multa cogitantem*. Et inde eſt quod quando homo pertingit ad contemplationem veritatis, ardentius eam amat; ſed magis odit proprium defectum, & gravitatem corruptibilis corporis, ut dicat cum Apoſtolo Rom. VII. 24. *Infelix ergo homo, quis me liberabit de corpore mortis huius?* Unde & Gregorius dicit ſuper Ezech. (loc. cit. in arg.) *Cum Deus iam per deſiderium, & intellectum cognoſcitur, omnem in nobis voluptatem carnis areſacit*.

Ad tertium dicendum, quod contemplatio Dei in hac vita imperfecta eſt reſpectu contemplationis patriæ: & ſimiliter delectatio contemplationis viæ eſt imperfecta reſpectu delectationis contemplationis patriæ, de qua dicitur in Pſal. XXXV. 9. *Torrente voluptatis tuæ potabis eos*. Sed contemplatio divinorum quæ habetur in via, etſi ſit imperfecta, tamen eſt delectabilior omni alia contemplatione, quantumcumque perfecta, propter excellentiam rei contemplatæ. Unde Philoſophus dicit in I. de partibus animalium (cap. V. cir. princ.) *Accidit circa illas honorabiles exiſtentes, & divinas ſubſtantias, minores nobis exiſtere theorias: ſed etſi ſecundum modicum attingamus eas, tamen propter honorabilitatem cognoſcendi delectabilius aliquid habent quam quæ apud nos omnia*. Et hoc eſt etiam quod Gregorius dicit ſuper Ezechiel. (loc. ſup. cit.) *Contemplativa vita amabilis valde dulcedo eſt, quæ ſuper ſemetipſam animam rapit, cæleſtia aperit, ſpiritualia mentis oculis patefacit*.

Ad quartum dicendum, quod Iacob poſt

Digitized by Google

poſt contemplationem uno pede claudicabat, quia *neceſſe eſt ut debilitato amore ſæculi, convaleſcat aliquis ad amorem Dei*, ut Gregorius dicit ſuper Ezechiel. (loc.cit.) Et ideo *poſt agnitionem ſuavitatis Dei unus in nobis pes ſanus remanet, atque alius claudicat: omnis enim qui uno pede claudicat, ſolum illi pedi innititur quem ſanum habet*.

ARTICULUS VIII. 855

Utrum vita contemplativa ſit diuturna.

I. P. quæſt. xx. *art.* 4. *ad* 3. *& III. diſt.* xxxv. *quæſt.* 1. *art.* 4. *quæſt.* 3.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quod vita contemplativa non ſit diuturna. Vita enim contemplativa eſſentialiter conſiſtit in his quæ ad intellectum pertinent. Sed omnes intellectivæ perfectiones huius vitæ evacuabuntur, ſecundum illud I. ad Cor. XIII. 8. *Sive prophetiæ evacuabuntur, ſive linguæ ceſſabunt, ſive ſcientia deſtruetur*. Ergo vita contemplativa evacuatur.

2. Præterea. Dulcedinem contemplationis aliquis homo raptim, & pertranſeundo deguſtat: unde Auguſtinus dicit in X. Confeſs. (cap. xl. parum ante fin.) *Intromittis me in affectum multum inuſitatum introrſus, ad neſcio quam dulcedinem; ſed recido in hæc ærumnoſis ponderibus*. Gregorius etiam in V. Moral. (cap. XXIII. ad fi.) exponens illud Iob IV. *Cum ſpiritus me præſente tranſiret*, dicit: „ In ſuavitate contemplationis intimæ non diu mens figitur, quia ad ſemetipſam ipſa immenſitate luminis reverberata revocatur. " Ergo vita contemplativa non eſt diuturna.

3. Præterea. Illud quod non eſt homini connaturale, non poteſt eſſe diuturnum. *Vita autem contemplativa eſt melior quam ſecundum hominem*, ut Philoſophus dicit in X. Ethic. (cap. VII. ad fin.) Ergo videtur quod vita contemplativa non ſit diuturna.

Sed contra eſt quod Dominus dicit Luc. X. 43. *Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea*: quia, ut Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. XIV. a med.) *contemplatio hic incipit, ut in cæleſti patria perficiatur*.

Reſpondeo dicendum, quod aliquid poteſt dici diuturnum dupliciter: uno modo ſecundum ſuam naturam; alio modo quoad nos. Secundum ſe quidem manifeſtum eſt quod vita contemplativa diuturna eſt dupliciter: uno modo, eo quod verſatur circa incorruptibilia, & immobilia; alio modo quia non habet contrarietatem: delectationi enim quæ eſt in conſiderando, nihil eſt contrarium, ut dicitur in I. Topic. (cap. XIII. in explic. loci 2.)

Sed quoad nos etiam vita contemplativa diuturna eſt: tum quia competit nobis ſecundum actionem incorruptibilis partis animæ, ſcilicet ſecundum intellectum, unde poteſt poſt hanc vitam durare: tum quia in operibus contemplativæ corporaliter non laboramus, unde magis in huiuſmodi operibus continue perſiſtere poſſumus, ſicut Philoſophus dicit in X. Ethicor. (cap. VII. parum a princ.)

Ad primum ergo dicendum, quod modus contemplandi non eſt idem hic, & in patria; ſed vita contemplativa dicitur manere ratione caritatis, in qua habet & principium, & finem: & hoc eſt quod Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. XIV. poſt med.) *Contemplativa hic incipit, ut in cæleſti patria perficiatur: quia amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipſum quem amat, viderit, in amore ipſius amplius igneſcit*.

Ad ſecundum dicendum, quod nulla actio poteſt diu durare in ſui ſummo. Summum autem contemplationis eſt ut attingat ad uniformitatem divinæ contemplationis, ut dicit Dionyſius (cap. IV. de divin. Nom. par. 1. lect. 7. & cap. III. cæl. Hierarch. ante med.) ſicut ſupra poſitum eſt (art. 6. hu. quæſt. ad 2.) Unde etſi quantum ad hoc contemplatio diu durare non poſſit, tamen quantum ad alios contemplationis actus poteſt diu durare.

Ad tertium dicendum, quod Philoſophus dicit, vitam contemplativam eſſe ſupra hominem, quia competit nobis ſecundum hoc quod aliquid divinum eſt in nobis, ſcilicet intellectus, qui eſt incorruptibilis, & impaſſibilis in ſe: & ideo actio eius poteſt eſſe diuturnior.

QUAESTIO CLXXXI.

De vita activa,

in quatuor articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de vita activa: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum omnia opera virtutum moralium pertineant ad vitam activam.

Secundo, utrum prudentia pertineat ad vitam activam.

Tertio, utrum doctrina pertineat ad vitam activam.

Quarto de diuturnitate vitæ activæ.

ARTICULUS I. 856

Utrum omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam.

Sup. quæſt. lxxx. *art.* 2. *cor.* & *opuſc.* XVII. *cap.* VII. *ad* 7.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod non omnes actus virtutum moralium pertineant ad vitam activam. Vita enim activa videtur conſiſtere ſolum in his quæ ſunt ad alterum: dicit enim Gregorius ſuper Ezech. (hom. XIV. parum ante med.) quod *activa vita eſt panem eſurienti tribuere*: & in fine, multis enumeratis quæ ad alterum pertinent, ſubdit: *Et quæ ſingulis quibuſque expediunt, diſpenſare*. Sed non per omnes actus virtutum moralium ordinamur ad alios, ſed ſolum ſecundum iuſtitiam, & partes eius, ut ex ſupradictis patet (quæſt. LVIII. art. 1. & 2. & 1. 2. quæſt. lx. ar. 2. & 3.) Non ergo actus omnium virtutum moralium pertinent ad vitam activam.

2. Præterea. Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. XIV. a med.) quod *per Liam, quæ fuit lippa, ſed fecunda, ſignificatur vita activa: quæ dum occupatur in opere, minus videt; ſed dum modo per verbum, modo per exemplum ad imitationem ſuam proximos accendit, multos in opere bono filios generat*. Hoc autem magis videtur pertinere ad caritatem, per quam diligimus proximum, quam ad virtutes morales. Ergo videtur quod actus virtutum moralium non pertineant ad vitam activam.

3. Præterea. Sicut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 2.) virtutes morales diſponunt ad vitam contemplativam. Sed diſpoſitio, & perfectio pertinent ad idem. Ergo videtur quod virtutes morales non pertineant ad vitam activam.

Sed contra eſt quod Iſidorus dicit in Lib. III. de ſummo bono (cap. XV. parum a princ.) *In activa vita prius per exercitium boni operis cuncta exhaurienda ſunt vitia; ut in contemplativa iam pura mentis acie ad contemplandum divinum lumen quiſque pertranſeat*. Sed cuncta vitia non exhauriuntur niſi per actus virtutum moralium. Ergo actus virtutum moralium ad vitam activam pertinent.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. CLXXIX. art. 1.) vita activa, & contemplativa diſtinguuntur ſecundum diverſa ſtudia hominum intendentium ad diverſos fines: quorum unum eſt conſideratio veritatis, quæ eſt finis vitæ contemplativæ; aliud autem eſt exterior operatio, ad quam ordinatur vita activa.

Maniſeſtum eſt autem quod in virtutibus moralibus non principaliter quæritur contemplatio veritatis, ſed ordinantur ad operandum. Unde Philoſophus dicit in II. Ethic. (cap. II. cir. princ. & Lib. X. cap. ult.) quod *ad virtutem quidem ſcire, parum, aut nihil prodeſt*. Unde maniſeſtum eſt quod virtutes morales pertinent eſſentialiter ad vitam activam. Unde & Philoſophus in X. Eth. (cap. VII. & VIII.) virtutes morales ordinat ad felicitatem activam.

Ad primum ergo dicendum, quod inter virtutes morales præcipua eſt iuſtitia, qua aliquis ad alterum ordinatur, ut Philoſophus probat in V. Ethic. (cap. I. a med.) Unde vita activa deſcribitur per ea quæ ad alterum ordinantur, non quia in his ſolum, ſed quia in his principalius conſiſtit.

Ad ſecundum dicendum, quod per actus omnium virtutum moralium poteſt aliquis proximos ſuo exemplo dirigere ad bonum: quod Gregorius ibi attribuit vitæ activæ.

Ad tertium dicendum, quod ſicut virtus quæ ordinatur in finem alterius virtutis, tranſit quodammodo in ſpeciem eius; ita etiam quando aliquis utitur his quæ ſunt vitæ activæ, ſolum prout diſponunt ad contemplationem, comprehenduntur ſub vita contemplativa. In his autem qui operibus virtutum moralium intendunt, tamquam ſecundum ſe bonis, non autem tamquam diſponentibus ad vitam contemplativam, virtutes morales pertinent ad vitam activam.

Quamvis etiam dici poſſit, quod vita activa dipoſitio ſit ad vitam contemplativam.

A R-

ARTICULUS II. 857

Utrum prudentia pertineat ad vitam activam.

Sup. quæſt. lxxx. *art.* 2. *cor.* & *præſenti quæſt. art.* 1. *corp.* & *opuſc.* XVII. *cap.* VII. *ad* 7.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod prudentia non pertineat ad vitam activam. Sicut enim vita contemplativa pertinet ad vim cognoſcitivam, ita activa ad vim appetitivam. Prudentia autem non pertinet ad vim appetitivam, ſed magis ad cognitivam. Ergo prudentia non pertinet ad vitam activam.

2. Præterea. Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. XIV. a med.) quod *activa vita, dum ocupatur in opere, minus videt:* unde ſignificatur per Liam, quæ lippos oculos habebat. Prudentia autem requirit oculos claros, ut recte iudicet homo de agendis. Ergo videtur quod prudentia non pertineat ad vitam activam.

3. Præterea. Prudentia media eſt inter virtutes morales, & intellectuales. Sed ſicut virtutes morales pertinent ad vitam activam, ut dictum eſt (art. præc.) ita intellectuales ad contemplativam. Ergo videtur quod prudentia non pertineat neque ad vitam activam, neque ad contemplativam, ſed ad medium vivendi genus, quod Auguſtinus ponit XIX. de civit. Dei (cap. II. & XIX.)

Sed contra eſt quod Philoſophus in X. Ethic. (cap. VIII.) prudentiam pertinere dicit ad felicitatem activam, ad quam pertinent virtutes morales.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. præc. ad 3. & 1. 2. quæſt. XVIII. art. 7.) id quod ordinatur ad aliud ſicut ad finem, præcipue in moralibus, trahitur ad ſpeciem eius ad quod ordinatur; ſicut *ille qui mœchatur, ut furetur, magis dicitur fur quam mœchus*, ſecundum Philoſophum in V. Ethicor. (cap. II. parum a princ.) Manifeſtum eſt autem quod cognitio prudentiæ ordinatur ad operationes virtutum moralium ſicut ad finem: eſt enim *recta ratio agibilium*, ſicut dicitur in VI. Ethic. (cap. V.) unde & fines virtutum moralium ſunt principia prudentiæ, ſicut in eodem libro Philoſophus dicit. Sicut ergo dictum eſt (art. præc. ad 3.) quod virtutes morales in eo qui ordinat eas ad quietem contemplationis, pertinent ad vitam contemplativam; ita cognitio prudentiæ, quæ de ſe ordinatur ad operationes virtutum moralium, directe pertinet ad vitam activam; ſi tamen prudentia proprie ſumatur, ſecundum quod Philoſophus de ea loquitur.

Si autem ſumatur communius, prout ſcilicet comprehendit qualemcumque humanam cognitionem, ſic prudentia quantum ad aliquam ſui partem pertinet ad vitam contemplativam, ſecundum quod Tullius dicit in I. de offi. (in tit. de IV. *virtutibus unde omnia officia manant*) quod *qui acutiſſime, & celerrime poteſt & videre verum, & explicare rationem, is prudentiſſimus, & ſapientiſſimus rite haberi ſolet.*

Ad primum ergo dicendum, quod operationes morales ſpecificantur ex fine, ut ſupra habitum eſt (1. 2. quæſt. XVIII. art. 4. & 6.) & ideo ad vitam contemplativam illa cognitio pertinet quæ finem habet in ipſa cognitione veritatis. Cognitio autem prudentiæ, quæ magis habet finem in actu appetitivæ virtutis, pertinet ad vitam activam.

Ad ſecundum dicendum, quod occupatio exteriorum rerum facit hominem minus videre in rebus intelligibilibus, quæ ſunt ſeparatæ a ſenſibilibus, in quibus operationes activæ vitæ conſiſtunt; ſed tamen occupatio exterior activæ vitæ facit hominem magis clare videre in iudicio agibilium, quod pertinet ad prudentiam, tum propter experientiam, tum propter mentis attentionem: quia *ubi intenderis, ibi ingenium valet*: ut Salluſtius dicit (in coniur. Catil. cir. princ. orat. Cæſaris)

Ad tertium dicendum, quod prudentia dicitur eſſe media inter virtutes intellectuales, & morales quantum ad hoc quod: in ſubiecto convenit cum virtutibus intellectualibus, in materia autem totaliter convenit cum moralibus. Illud autem tertium vivendi genus medium eſt inter activam vitam, & contemplativam, quantum ad ea circa quæ occupatur: quia quandoque occupatur in contemplatione veritatis, quandoque autem occupatur circa exteriora.

AR-

ARTICULUS III. 858

Utrum docere ſit actus vitæ activæ, an contemplativæ.

III. diſt. XXXV. *quæſt.* I. *art.* 3. *quæſt.* I. *ad* 3. *& ver. quæſt.* XI. *art.* 4.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod docere non ſit actus vitæ activæ, ſed contemplativæ. Dicit enim Gregorius ſuper Ezech. (hom. V. inter med. & fin.) quod *viri perfecti bona cæleſtia, quæ ſaltem per ſpeculum contemplari potuerunt, fratribus denuntiant, eorumque animos in amorem intimæ claritatis accendunt*. Sed hoc pertinet ad doctrinam. Ergo docere eſt actus vitæ contemplativæ.

2. Præterea. Ad idem genus vitæ videtur reduci actus, & habitus. Sed docere eſt actus ſapientiæ: dicit enim Philoſophus in princ. Metaphyſ. (cap. I. a med.) quod *ſignum ſcientis eſt poſſe docere*. Cum ergo ſapientia, vel ſcientia pertineat ad vitam contemplativam, videtur quod etiam doctrina ad vitam contemplativam pertineat.

3. Præterea. Sicut contemplatio eſt actus vitæ contemplativæ, ita & oratio. Sed oratio, qua quis orat pro alio, nihilominus pertinet ad vitam contemplativam. Ergo quod aliquis veritatem meditatam in alterius notitiam per doctrinam deducat, videtur ad vitam contemplativam pertinere.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. XIV. parum ante med.) *Activa vita eſt panem eſurienti tribuere, verbo ſapientiæ neſcientem docere*.

Reſpondeo dicendum, quod actus doctrinæ habet duplex obiectum: fit enim doctrina per locutionem; locutio autem eſt ſignum audibile interioris conceptus. Eſt ergo unum obiectum doctrinæ id quod eſt materia, ſive obiectum interioris conceptionis: & quantum ad hoc obiectum quandoque doctrina pertinet ad vitam activam, quandoque ad contemplativam.

Ad activam quidam, quando homo interius concipit aliquam veritatem, ut per eam in exteriori actione dirigatur; ad contemplativam autem, quando homo interius concipit aliquam veritatem intelligibilem, in cuius conſideratione, & amore delectatur. Unde Auguſtinus dicit in Libro de verb. Domini (ſerm. XXVII. cap. I. cir. fin.) *Eligant ſibi partem meliorem*, ſcilicet vitæ contemplativæ, *vacent verbo, inhient doctrinæ dulcedini, occupentur circa ſcientiam ſalutarem*: ubi manifeſte dicit, doctrinam ad vitam contemplativam pertinere.

Aliud vero obiectum doctrinæ eſt ex parte ſermonis audibilis: & ſic obiectum doctrinæ eſt ipſe audiens: & quantum ad hoc obiectum omnis doctrina pertinet ad vitam activam, ad quam pertinent exteriores actiones.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa expreſſe loquitur de doctrina quantum ad materiam, prout verſatur circa conſiderationem, & amorem veritatis.

Ad ſecundum dicendum, quod habitus, & actus communicant in obiecto: & ideo manifeſte illa ratio procedit ex parte materiæ interioris conceptionis. Intantum enim ad ſapientem, vel ſcientem pertinet poſſe docere, inquantum poteſt interiorem conceptum verbis exprimere, ad hoc quod poſſit alium adducere ad intellectum veritatis.

Ad tertium dicendum, quod ille qui orat pro alio, nihil agit erga illum pro quo orat, ſed ſolum erga Deum, qui eſt intelligibilis veritas; ſed ille qui alium docet, aliquid circa eum agit exteriori actione. Unde non eſt ſimilis ratio de utroque.

ARTICULUS IV. 859

Utrum vita activa maneat poſt hanc vitam.

I. P. quæſt. XX. *art.* 4. *ad* 3. *&* I. 2. *quæſt.* LXVII. *art.* I. *ad* 2. *& III. diſt.* XXXV. *quæſt.* I. *art.* 4. *quæſt.* 3. *& III. cont. cap.* LXIII. *fin. & ver. quæſt.* XI. *art.* 4. *ad* 2.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod vita activa maneat poſt hanc vitam. Ad vitam enim activam pertinent actus moralium virtutum, ut dictum eſt (art. I. hu. quæſt.) Sed virtutes morales permanent poſt hanc vitam, ut Auguſtinus dicit in XIV. de Trinit. (cap. IX.) Ergo videtur quod vita activa permaneat poſt hanc vitam.

2. Præterea. Docere alios pertinet ad vitam activam, ut dictum eſt (art. præc.) Sed in futura vita, in qua ſimiles erimus Angelis, poterit eſſe doctrina; ſicut & in Angelis eſſe videtur, quorum unus alium illuminat, purgat, & perficit;

cit ; quod refertur ad ſcientiæ aſſumptionem, ut patet per Dionyſium VII. cap. de cæl: Hier. (inter med. & fin.) Ergo videtur quod vita activa remaneat poſt hanc vitam.

3. Præterea. Illud quod de ſe eſt durabilius, magis videtur poſſe poſt hanc vitam remanere. Sed vita activa videtur eſſe de ſe durabilior: dicit enim Gregorius ſuper Ezech. (hom. V. a med.) quod *in vita activa fixi permanere poſſumus ; in contemplativa autem intenta mente manere nullo modo valemus*. Ergo multo magis vita activa poteſt manere poſt hanc vitam quam contemplativa.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. XIV. poſt. med.) *Cum præſenti ſæculo vita auſertur activa; contemplativa autem hic incipitur, ut in cæleſti patria perficiatur*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (ar.1. hu.quæſt.) vita activa habet finem in exterioribus actibus; qui ſi referantur ad quietem contemplationis, iam pertinent ad vitam contemplativam; in futura autem vita beatorum ceſſabit occupatio exteriorum actuum: & ſi qui actus exteriores ſint, referentur ad finem contemplationis. Ut enim Auguſtinus dicit in fine de civit. Dei, *ibi vacabimus, & videbimus; videbimus, & amabimus; amabimus, & laudabimus*. Et in eodem libro præmittit (ibid.) quod *ibi Deus ſine fine videbitur, ſine faſtidio amabitur, ſine fatigatione laudabitur: hoc munus, hic affectus, hic actus erit omnibus*.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (1.2. quæſt.LXVII. art. 1.) virtutes morales manebunt non ſecundum actus quos habent circa ea quæ ſunt ad finem, ſed ſecundum actus quos habent circa finem. Huiuſmodi autem actus ſunt, ſecundum quod conſtituunt quietem contemplationis, quam Auguſtinus in præmiſſis verbis ſignificat per vacationem, quæ eſt intelligenda non ſolum ab exterioribus tumultibus, ſed etiam ab interiori perturbatione paſſionum.

Ad ſecundum dicendum, quod vita contemplativa, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 4.) præcipue conſiſtit in contemplatione Dei: & quantum ad hoc unus Angelus alium docet: quia, ut dicitur Matth. XVIII. 10. de Angelis puſillorum, qui ſunt inferioris ordinis, quod *ſemper vident faciem Patris*; ſic & in futura vita nullus hominum alium docebit de Deo, ſed omnes *videbimus eum ſicuti eſt*, ut habetur I. Ioan. III. 2. Et hoc eſt quod Hierem. XXXI. 34. dicitur: *Non docebit ultra vir proximum ſuum, dicens: Cognoſce Dominum. Omnes enim cognoſcent me a minimo eorum uſque ad maximum*. Sed de his quæ pertinent ad diſpenſationem myſteriorum Dei, unus Angelus docet alium, purgando, illuminando, & perficiendo: & ſecundum hoc habent aliquid de vita activa, quamdiu mundus durat, ex hoc quod adminiſtrationi inferioris creaturæ intendunt: quod ſignificatur per hoc quod Iacob vidit Angelos in ſcala aſcendentes (quod pertinet ad contemplationem) & deſcendentes, quod pertinet ad actionem. Sed, ſicut dicit Gregoris II. Moral. (cap. II. cir. med.) *non ſic a divina viſione foras exeunt, ut internæ contemplationis gaudiis priventur*. Et ideo in eis non diſtinguitur vita activa a contemplativa, ſicut in nobis, qui per opera vitæ activæ impedimur a contemplatione. Non autem promittitur nobis ſimilitudo Angelorum quantum ad adminiſtrationem inferioris creaturæ, quæ nobis non competit ſecundum ordinem naturæ noſtræ, ſicut competit Angelis, ſed ſecundum viſionem Dei.

Ad tertium dicendum, quod durabilitas vitæ activæ in ſtatu præſenti excedens durabilitatem vitæ contemplativæ, non provenit ex proprietate utriuſque vitæ ſecundum ſe conſideratæ, ſed ex defectu noſtri, qui ex corporis gravitate retrahimur ab altitudine contemplationis. Unde ibidem ſubdit Gregorius, quod *ipſa ſua infirmitate ab immenſitate tantæ celſitudinis repulſus animus in ſemetipſo relabitur*.

QUAESTIO CLXXXII.

De comparatione vitæ activæ ad contemplativam,

in quatuor articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de comparatione vitæ activæ ad contemplativam: & circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, quæ ſit potior, vel dignior.
Secundo, quæ ſit maioris meriti.
Tertio, utrum vita contemplativa impediatur per activam.
Quarto de ordine utriuſque.

AR-

ARTICULUS I. 860

Utrum vita activa ſit potior quam contemplativa.

Inf. quæſt. clxxxviii. *art.* 5. *& I. P. quæſt.* lvii. *art.* 1. *co. & III. diſt.* xxxv *quæſt.* 1. *art.* 4. *& III. cont. cap.* lxiii. *fin. & cap.* cxxxiii. *& ver. quæſt.* xi. *art.* 4. *& opuſc.* xvii. *cap.* vii. *ad* 3.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod vita activa ſit potior quam contemplativa. *Quod* enim *eſt meliorum, videtur eſſe honorabilius, & melius*, ut Philoſophus dicit in III. Topic. (cap. 1. in explic. loci xi.) Sed vita activa pertinet ad maiores, ſcilicet ad prælatos, qui ſunt in honore, & poteſtate conſtituti: unde Auguſtinus dicit XIX. de civit. Dei (cap. xix. in med.) quod *in actione non amandus eſt honor in hac vita, ſive potentia*. Ergo videtur quod vita activa ſit potior quam contemplativa.

2. Præterea. In omnibus habitibus, & actibus præcipere pertinet ad potiorem, ſicut militaris tamquam potior præcipit frenorum factrici. Sed ad vitam activam pertinet diſponere, & præcipere de contemplativa, ut patet per illud quod dicitur Moyſi Exod. xix. 21. *Deſcende, & conteſtare populum, ne forte velit tranſcendere propoſitos terminos ad videndum Deum*. Ergo vita activa eſt potior quam contemplativa.

3. Præterea. Nullus debet abſtrahi a maiori, ut applicetur minoribus: Apoſtolus enim dicit I. ad Corinth. xii. 31. *Aemulamini chariſmata meliora*. Sed aliqui abſtrahuntur a ſtatu vitæ contemplativæ, & occupantur circa vitam activam, ut patet de illis qui transferuntur ad ſtatum prælationis. Ergo videtur quod vita activa ſit potior quam contemplativa.

Sed contra eſt quod Dominus dicit Lucæ x. 43. *Maria optimam partem elegit, quæ non auferetur ab ea*. Per Mariam autem ſignificatur vita contemplativa. Ergo contemplativa vita potior eſt quam activa.

Reſpondeo dicendum, quod nihil prohibet, aliquid ſecundum ſe eſſe excellentius, quod tamen ſecundum quid ab alio ſuperatur. Dicendum eſt ergo, quod vita contemplativa ſimpliciter melior eſt quam activa.

Quod Philoſophus in X. Ethic. (cap. vii. & viii.) probat octo rationibus. Quarum prima eſt, quia vita contemplativa convenit homini ſecundum illud quod eſt optimum in ipſo; ſcilicet ſecundum intellectum, & reſpectu propriorum obiectorum, ſcilicet intelligibilium; vita autem activa occupatur circa exteriora. Unde Rachel, per quam ſignificatur vita contemplativa, interpretatur *viſum principium*; vita autem activa ſignificatur per Liam, quæ erat lippis oculis, ut Gregorius dicit VI. Moral. (cap. xviii. a princ.) Secunda, quia vita contemplativa poteſt eſſe magis continua, licet non quantum ad ſummum contemplationis gradum, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. clxxx. art. 8. ad 2. & quæſt. præc. art. 4. ad 3.) unde & Maria, per quam ſignificatur vita contemplativa, deſcribitur ſecus pedes Domini aſſidue ſedens. Tertia, quia maior eſt delectatio vitæ contemplativæ quam activæ: unde Auguſtinus dicit in Lib. de verbis Dom. (ſerm. xxvi. cap. ii. ante med.) quod *Martha turbabatur, Maria epulabatur*. Quarta, quia in vita contemplativa eſt homo magis ſibi ſufficiens, quia paucioribus ad eam indiget: unde dicitur Luc. x. 41. *Martha, Martha ſolicita es, & turbaris erga plurima*. Quinta, quia vita contemplativa magis propter ſe diligitur, vita autem activa ad aliud ordinatur: Unde in Pſal. xxvi. 4. dicitur: *Unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitæ meæ, ut videam voluptatem Domini*. Sexta, quia vita contemplativa conſiſtit in quadam vacatione, & quiete, ſecundum illud Pſal. xlv. 11. *Vacate, & videte, quoniam ego ſum Deus*. Septima, quia vita contemplativa eſt ſecundum divina, vita autem activa eſt ſecundum humana: unde Auguſtinus dicit in Lib. de verbis Dom. (ſerm. xxvii. cap. ii. cir. med.) *In principio erat Verbum: ecce quod Maria audiebat. Verbum caro factum eſt: ecce cui Martha miniſtrabat*. Octava, quia vita contemplativa eſt ſecundum id quod eſt magis proprium homini, ſcilicet ſecundum intellectum; in operationibus autem vitæ activæ communicant etiam inferiores vires, quæ ſunt nobis, & brutis communes: unde in Pſal. xxxv. 8. poſtquam dictum eſt, *Homines, & iumenta ſalvabis Domine*, ſubditur id quod eſt hominibus ſpeciale, *In lumine tuo videbimus lumen*.

Nonam rationem addit Dominus Luc. x. 43. cum dicit: *Optimam partem ele-*

git

Sit Maria, *quæ non auferetur ab ea*: quod exponens Auguſtinus in Lib. de verbis Dom. (loc. cit.) dicit: „ Non „ tu malam, ſed illa meliorem. Audi, „ unde meliorem: quia non auferetur „ ab ea; a te autem auferetur aliquan„do onus neceſſitatis: æterna eſt dulce„do veritatis. “

Secundum quid tamen, & in caſu eſt magis eligenda vita activa propter neceſſitatem præſentis vitæ; ſicut etiam Philoſophus dicit in III. Topic. (cap. II. in explic. loci xl.) quod *philoſophari eſt melius quam ditari*, *ſed ditari melius eſt neceſſitatem patienti*.

Ad primum ergo dicendum, quod ad prælatos non ſolum pertinet vita activa, ſed etiam debent eſſe excellentes in vita contemplativa: unde Gregorius dicit in Paſtorali (par. II. cap I.) *Sit Præſul actione præcipuus*, *præ cunctis in contemplatione ſuſpenſus*.

Ad ſecundum dicendum, quod vita contemplativa in quadam animi libertate conſiſtit. Dicit enim Gregorius ſuper Ezech. (hom. III. a med.) quod *vita contemplativa ad quamdam libertatem mentis tranſit*, *temporalia non cogitans*, *ſed æterna*: & Boetius dicit in V. de conſolatione (proſa II. cir. med.) *Humanas animas liberiores eſſe neceſſe eſt*, *cum ſe in mentis divinæ ſpeculatione conſervant*; *minus vero*, *cum dilabuntur ad corpora*. Unde patet quod vita activa non directe præcipit contemplativæ, ſed diſponendo ad vitam contemplativam præcipit quædam opera vitæ activæ; in quo magis ſervit vitæ contemplativæ quam dominetur. Et hoc eſt quod Gregorius dicit ſuper Ezech. (loc. cit.) quod *activa vita ſervitus*, *contemplativa autem libertas vocatur*.

Ad tertium dicendum, quod opera vitæ activæ interdum aliquis a contemplatione avocatur propter aliquam neceſſitatem præſentis vitæ; non tamen hoc modo quod cogatur aliquis totaliter contemplationem deſerere. Unde Auguſtinus dicit XIX. de civ. Dei (cap. XIX. in fin.) *Otium ſanctum quærit caritas veritatis*; *negotium iuſtum*, ſcilicet vitæ activæ, *ſuſcipit neceſſitas caritatis*: *quam ſarcinam ſi nullus imponit*, *percipiendæ atque intuendæ vacandum eſt veritati*; *ſi autem imponitur*, *ſuſcipienda eſt propter caritatis neceſſitatem*. *Sed nec ſic omnino veritatis delectatio deſerenda eſt*, *ne ſubtrahatur illa ſuavitas*, *& opprimat iſta neceſſitas*. Et ſic patet quod cum aliquis a contemplativa vita ad activam vocatur, non hoc fit per modum ſubtractionis, ſed per modum additionis.

ARTICULUS II. 861

Utrum vita activa ſit maioris meriti quam contemplativa.

III. diſt. XXXV. *quæſt.* I. *art.* 4. *quæſt.* 2.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod vita activa ſit maioris meriti quam contemplativa. Meritum enim dicitur reſpectu mercedis. Merces autem debetur labori, ſecundum illud I. ad Corinth. III. 8. *Unuſquiſque propriam mercedem accipiet ſecundum ſuum laborem*. Sed vitæ activæ attribuitur labor, contemplativæ vero quies: dicit enim Gregorius ſuper Ezech. (hom. XIV. a med) *Omnis qui ad Deum convertitur*, *prius neceſſe eſt ut deſudet in labore*; *id eſt Liam accipiat*, *ut poſt ad videndum principium in Rachel amplexibus requieſcat*. Ergo vita activa eſt maioris meriti quam contemplativa.

2. Præterea. Vita contemplativa eſt quædam inchoatio futuræ felicitatis: unde ſuper illud Ioan. ult. *Sic eum volo manere*, *donec veniam*, dicit Auguſtinus (tract. CXXIV. inter med. & fin.) *Hoc apertius dici poteſt*: *Perfecta me ſequatur actio informata meæ paſſionis exemplo*; *inchoata vero contemplatio maneat donec venio*, *perficienda cum venero*: & Gregorius dicit ſuper Ezech. (loc. ſup. cit.) quod *contemplativa vita hic incipit*, *ut in cæleſti patria perficiatur*. Sed in illa futura vita non erit ſtatus merendi, ſed recipiendi pro meritis. Ergo vita contemplativa minus videtur habere de ratione meriti quam vita activa; ſed plus habet de ratione præmii.

3. Præterea. Gregorius dicit ſuper Ezech. (colligitur ex hom. XII. aliquant. ante fin.) quod *nullum ſacrificium eſt Deo magis acceptum quam zelus animarum*. Sed per zelum animarum aliquis ſe convertit ad ſtudia vitæ activæ. Ergo videtur quod vita contemplativa non ſit maioris meritis quam activa.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit in VI. Moral. (cap. XVIII. ante med.) *Magna ſunt activæ vitæ merita*, *ſed contemplativæ potiora*.

Reſpondeo dicendum, quod radix merendi eſt caritas, ſicut ſupra habitum eſt (I. 2. quæſt. ult. art. 4.) Cum autem caritas conſiſtat in dilectione Dei, &

& proximi, ſicut ſupra habitum eſt (quæſt. xxv. art. 1.) Deum diligere ſecundum ſe eſt magis meritorium quam diligere proximum, ut ex ſupradictis patet (quæſt. xxvii. art. 8.) & ideo illud quod directius pertinet ad dilectionem Dei, magis eſt meritorium ex ſuo genere, quam id quod directe pertinet ad dilectionem proximi propter Deum. Vita autem contemplativa directe & immediate pertinet ad dilectionem Dei: dicit enim Auguſtinus XIX. de civit. Dei (cap. xix. in fin.) quod *otium ſanctum*, ſcilicet contemplativæ vitæ, *quærit caritas veritatis*, ſcilicet divinæ, cui potiſſime vita contemplativa inſiſtit, ſicut dictum eſt (quæſt. præc. art. 4. ad 2.) Vita autem activa directius ordinatur ad dilectionem proximi, quia *ſatagit circa frequens miniſterium*, ut dicitur Lucæ x. Et ideo ex ſuo genere contemplativa vita eſt maioris meriti quam activa. Et hoc eſt quod Gregorius ſuper Ezech. (hom. iii. parum ante med.) dicit: *Contemplativa eſt maior merito quam activa: quia hæc in uſu præſentis operis laborat, in quo ſcilicet neceſſe eſt proximis ſubvenire; illa vero ſapore intimo venturam iam requiem deguſtat*, ſcilicet in contemplatione Dei.

Poteſt tamen contingere quod aliquis in operibus vitæ activæ plus mereatur quam alius in operibus vitæ contemplativæ; puta ſi propter abundantiam divini amoris, ut eius voluntas impleatur, propter ipſius gloriam, interdum ſuſtinet a dulcedine divinæ contemplationis ad tempus ſeparari; ſicut Apoſtolus dicebat ad Rom. ix. 3. *Optabam ego ipſe anathema eſſe a Chriſto pro fratribus meis*: quod exponens Chryſoſtomus in Lib. I. de compunctione (cap. vii. verſ. fin.) dicit: „ Ita totam mentem eius „ demerſerat amor Chriſti, ut etiam „ hoc quod ei præ ceteris omnibus amabilius erat, eſſe cum Chriſto, rurſus idipſum, quia ita placeret Chriſto, „ contemneret. “

Ad primum ergo dicendum, quod labor exterior operatur ad augmentum præmii accidentalis; ſed augmentum meriti reſpectu præmii eſſentialis conſiſtit principaliter in caritate, cuius quoddam ſignum eſt labor exterior toleratus propter Chriſtum; ſed multo expreſſius eius ſignum eſt quod aliquis, prætermiſſis omnibus quæ ad hanc vitam pertinent, ſoli divinæ contemplationi vacare delectetur.

Ad ſecundum dicendum, quod in ſtatu felicitatis futuræ homo pervenit ad perfectum: & ideo non relinquitur locus proficiendi per meritum; ſi tamen relinqueretur, eſſet efficacius meritum propter maiorem caritatem. Sed contemplatio præſentis vitæ cum quadam imperfectione eſt, & adhuc habet quo proficiat: & ideo non tollit rationem merendi; ſed augmentum meriti facit propter maius exercitium caritatis divinæ.

Ad tertium dicendum, quod ſacrificium ſpiritualiter Deo offertur, cum aliquid ei exhibetur. Inter omnia autem bona hominis Deus maxime acceptat bonum humanæ animæ, ut hoc ſibi in ſacrificium offeratur. Offerre autem debet aliquis Deo, primo quidem animam ſuam, ſecundum illud Eccli. xxx. 24. *Miſerere animæ tuæ placens Deo*: ſecundo autem animas aliorum, ſecundum illud Apoc. ult. 17. *Qui audit, dicat, Veni*. Quanto autem homo animam ſuam, vel alterius propinquius Deo coniungit, tanto ſacrificium eſt Deo magis acceptum: unde magis acceptum eſt Deo quod aliquis animam ſuam, & aliorum applicet contemplationi quam actioni. Per hoc ergo quod dicitur, quod *nullum ſacrificium eſt Deo magis acceptum quam zelus animarum*, non præfertur meritum vitæ activæ merito vitæ contemplativæ; ſed oſtenditur magis eſſe meritorium, ſi quis offerat Deo animam ſuam, & aliorum, quam quæcumque alia exteriora dona.

ARTICULUS III. 862.

Utrum vita contemplativa impediatur per vitam activam.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod vita contemplativa impediatur per vitam activam. Ad vitam enim contemplativam neceſſaria eſt quædam vacatio mentis, ſecundum illud Pſal. xlv. 11. *Vacate, & videte, quoniam ego ſum Deus*. Sed vita activa habet inquietudinem, ſecundum illud Lucæ x. 41. *Martha, Martha ſolicita es, & turbaris erga plurima*. Ergo vita activa contemplativam impedit.

2. Præterea. Ad vitam contemplativam requiritur claritas viſionis. Sed vita activa impedit viſionis claritatem: dicit enim Gregorius ſuper Ezech. (hom. xiv. poſt med.) quod *Lia lippa eſt, & ſecunda: quia activa vita, dum occupa-*

tur

Digitized by Google

tur in opere, minus videt. Ergo vita activa contemplativam impedit.

3. Præterea. Unum contrariorum impeditur per aliud. Sed vita activa, & contemplativa videntur contrarietatem habere ad invicem, quia vita activa occupatur circa plurima, vita autem contemplativa inſiſtit ad contemplandum unum: unde ex oppoſito dividuntur. Ergo videtur quod vita contemplativa impediatur per activam.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit in VI. Moral. (cap. XVII. verſ. fi.) *Qui contemplationis arcem tenere deſiderant, prius ſe in campo operis per exercitium probent*.

Reſpondeo dicendum, quod vita activa poteſt conſiderari quantum ad duo. Uno modo quantum ad ipſum ſtudium, & exercitium exteriorum actionum: & ſic manifeſtum eſt quod vita activa impedit contemplativam, inquantum impoſſibile eſt quod aliquis ſimul occupetur circa exteriores actiones, & divinæ contemplationi vacet.

Alio modo poteſt conſiderari vita activa quantum ad hoc quod interiores animæ paſſiones componit, & ordinat: & quantum ad hoc vita activa adiuvat ad contemplationem, quæ impeditur per inordinationem interiorum paſſionum. Unde Gregorius dicit in VI. Mor. (loc. cit.) *Cum contemplationis arcem aliqui tenere deſiderant, prius ſe in campo operis per exercitium probent; ut ſolicite ſciant, ſi nulla iam mala proximis irrogant, ſi irrogata a proximis æquanimiter portant, ſi obiectis bonis temporalibus nequaquam mens lætitia ſolvitur, ſi ſubtractis non nimio mœrore ſauciatur: ac deinde perpendant, ſi cum ad ſemetipſos introrſus redeunt, in eo quod ſpiritualia rimantur, nequaquam ſecum rerum corporalium umbras trahunt, vel fortaſſe tractas manu diſcretionis abigunt*. Ex hoc ergo exercitium vitæ activæ confert ad contemplativam, quod quietat interiores paſſiones, ex quibus phantaſmata proveniunt, per quæ contemplatio impeditur.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta. Nam rationes illæ procedunt quantum ad ipſam occupationem exteriorum actuum, non autem quantum ad effectum, qui eſt moderatio paſſionum.

ARTICULUS IV. 863

Utrum vita activa ſit prior quam contemplativa.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod vita activa non ſit prior quam contemplativa. Vita enim contemplativa directe pertinet ad dilectionem Dei; vita autem activa ad dilectionem proximi. Sed dilectio Dei præcedit dilectionem proximi, inquantum proximus propter Deum diligitur. Ergo videtur quod etiam vita contemplativa ſit prior quam activa.

2. Præterea. Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. XIV. a med.) *Sciendum eſt, quod ſicut bonus ordo vivendi eſt ut ab activa in contemplativam tendatur; ita plerumque utiliter a contemplativa animus ad activam reflectitur*. Non ergo ſimpliciter vita activa eſt prior quam contemplativa.

3. Præterea. Ea quæ diverſis competunt, non videntur ex neceſſitate ordinem habere. Sed vita activa, & contemplativa diverſis competunt: dicit enim Gregorius in VI. Moral. (cap. XVII. ante med.) *Sæpe qui contemplari Deum quieti poterant, occupationibus preſſi ceciderunt; & ſæpe qui occupati bene uſibus humanis viverent, gladio ſuæ quietis extincti ſunt*. Non ergo vita activa prior eſt quam contemplativa.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. III. parum ante med.) *Activa vita prior eſt tempore quam contemplativa: quia ex bono opere tenditur ad contemplationem*.

Reſpondeo dicendum, quod aliquid dicitur eſſe prius dupliciter. Uno modo ſecundum ſuam naturam: & hoc modo vita contemplativa eſt prior quam activa, inquantum prioribus, & melioribus inſiſtit: unde & activam vitam movet, & dirigit. Ratio enim ſuperior, quæ contemplationi deputatur, comparatur ad inferiorem, quæ deputatur actioni, ſicut vir ad mulierem, quæ eſt per virum regenda, ut Auguſtinus dicit XII. de Trinit. (cap. XII.)

Alio modo eſt aliquid prius quoad nos, quod ſcilicet eſt prius in via generationis: & hoc modo vita activa eſt prior quam contemplativa, quia diſponit ad contemplativam, ut ex ſupradictis patet (quæſt. CLXXXI. art. I. ad 3.) Diſpoſitio enim in via generationis præcedit

dit formam, quæ ſimpliciter, & ſecundum ſuam naturam eſt prior.

Ad primum ergo dicendum, quod vita contemplativa non ordinatur ad qualemcumque dilectionem Dei, ſed ad perfectam; ſed vita activa eſt neceſſaria ad dilectionem proximi qualemcumque: unde Gregorius dicit ſuper Ezech. (loc. ſup. cit.) *Sine contemplativa vita intrare poſſunt ad cæleſtem patriam qui bona, quæ poſſunt, operari non negligunt; ſine activa autem intrare non poſſunt, ſi negligunt bona operari quæ poſſunt.* Ex quo etiam patet quod vita activa præcedit contemplativam, ſicut id quod eſt commune omnium, præcedit in via generationis id quod eſt proprium perfectorum.

Ad ſecundum dicendum, quod a vita activa proceditur ad vitam contemplativam ſecundum ordinem generationis; a vita autem contemplativa reditur ad vitam activam per viam directionis; ut ſcilicet vita activa per contemplationem dirigatur; ſicut etiam per operationes acquiritur habitus, & per habitum acquiſitum perfectius aliquis operatur, ut dicitur in II. Ethic. (cap. I. II. & IV.)

Ad tertium dicendum, quod illi qui ſunt proni ad paſſiones propter earum impetum ad agendum, ſunt ſimpliciter magis apti ad vitam activam propter ſpiritus inquietudinem. Unde dicit Gregorius in VI. Moral. (cap. XVII. ante med.) quod *nonnulli ita inquieti ſunt, ut ſi vacationem laboris habuerint, gravius laborent: quia tanto deteriores cordis tumultus tolerant, quanto eis licentius ad cogitationes vacat.* Quidam vero habent naturaliter animi puritatem, & quietem, per quam ad contemplationem ſunt apti; qui ſi totaliter actionibus deputentur, detrimentum ſuſtinebunt. Unde Gregorius dicit in VI. Moral. (loc. cit.) quod *quorumdam hominum ita otioſæ mentes ſunt, ut ſi eos labor occupationis excipiat, in ipſa operis inchoatione ſuccumbant.* Sed, ſicut ipſe poſtea ſubdit (ibid. a med.) *ſæpe & pigras mentes amor ad opus excitat, & inquietas in contemplatione timor refrenat.* Unde & illi qui ſunt magis apti ad activam vitam, poſſunt per exercitium activæ ad contemplativam præparari; & illi nihilominus qui ſunt magis ad contemplativam apti, poſſunt exercitia vitæ activæ ſubire, ut per hoc ad contemplationem paratiores reddantur.

QUAESTIO CLXXXIII.

De officiis, & variis ſtatibus hominum, in generali,

in quatuor articulos diviſa.

Conſequenter conſiderandum eſt de diverſitate ſtatuum, & officiorum humanorum: & primo conſiderandum eſt de officiis, & ſtatibus hominum in generali; ſecundo ſpecialiter de ſtatu perfectorum.

Et circa primum quæruntur quatuor.

Primo, quid faciat in hominibus ſtatum.

Secundo, utrum in hominibus debeant eſſe diverſi ſtatus, ſive diverſa officia.

Tertio de differentia officiorum.

Quarto de differentia ſtatuum.

ARTICULUS I. 864

Utrum ſtatus in ſui ratione importet conditionem libertatis, vel ſervitutis.

Inf. art. 4. cor. & quæſt. CLXXXIV. *art. 4. cor.* & *quæſt.* CLXXXVI. *art. 6. corp. & quol.* II. *art. 17. corp.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod ſtatus in ſui ratione non importet conditionem libertatis, vel ſervitutis. Status enim a ſtando dicitur. Sed ſtare dicitur aliquis ratione rectitudinis: unde dicitur Ezech. II. I. *Fili hominis ſta ſuper pedes tuos*: & Gregorius dicit in VII. Moral. (cap. XVII. cir. med.) *Ab omni ſtatu rectitudinis depereunt qui per noxia verba dilabuntur.* Sed rectitudinem ſpiritualem acquirit homo per hoc quod ſubiicit ſuam voluntatem Deo: unde ſuper illud Pſal. XXXII. *Rectos decet collaudatio*, dicit Gloſſa (ordin. Auguſtini:) „Recti ſunt qui „dirigunt cor ſuum ſecundum voluntatem Dei." Ergo videtur quod ſola obedientia divinorum mandatorum ſufficiat ad rationem ſtatus.

2. Præterea. Nomen ſtatus videtur importare immobilitatem, ſecundum illud I. ad Cor XV. 58. *Stabiles eſtote, & immobiles*: unde Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. XXI. aliquant. princ.) *Lapis quadrus eſt, & quaſi ex omni latere ſtatum habet, qui caſum in aliqua permutatione non habet.* Sed virtus eſt quæ im-

immobiliter facit operari, ut dicitur in II. Ethic. (cap. I. & II.) Ergo videtur quod ex omni operatione virtuoſa aliquis ſtatum adipiſcatur.

3. Præterea. Nomen ſtatus videtur ad quamdam altitudinem pertinere: nam ex hoc aliquis ſtat quod in altum erigitur. Sed per diverſa officia aliquis fit altior altero: ſimiliter etiam per gradus, vel ordines diverſos diverſimode homines in quadam altitudine conſtituuntur. Ergo ſola diverſitas graduum, vel ordinum, vel officiorum ſufficit ad diverſificandum ſtatum.

Sed contra eſt quod in Decr. II. quæſt. VI. (cap. xl.) dicitur: *Si quando in cauſa capitali, vel cauſa ſtatus interpellatum fuerit, non per procuratores, ſed per ſeipſos eſt agendum*: ubi cauſa ſtatus appellatur pertinens ad libertatem, vel ſervitutem. Ergo videtur quod non variet ſtatum hominis, niſi id quod pertinet ad libertatem, vel ſervitutem.

Reſpondeo dicendum, quod ſtatus, proprie loquendo, ſignificat quamdam poſitionis differentiam, ſecundum quam aliquid diſponitur, ſecundum modum ſuæ naturæ, quaſi in quadam immobilitate. Eſt enim naturale homini ut caput eius in ſuperiora tendat, & pedes in terra firmentur, & cetera membra media convenienti ordine diſponantur: quod quidem non accidit, ſi homo iaceat, vel ſedeat; vel accumbat, ſed ſolum quando erectus ſtat: nec rurſus ſtare dicitur, ſi moveatur, ſed quando quieſcit. Et inde eſt quod etiam in ipſis actionibus humanis dicitur negotium aliquem ſtatum habere ſecundum ordinem propriæ diſpoſitionis cum quadam immobilitate, ſeu quiete.

Unde & circa homines, ea quæ de facili circa eos variantur, & extrinſeca ſunt, non conſtituunt ſtatum; puta quod aliquis ſit dives, vel pauper, in dignitate conſtitutus, vel plebeius, vel ſi quid aliud eſt huiuſmodi. Unde & in Iure civili (Lib. *Caſſius* & ſeq. ff. *de Senatorib.*) dicitur, quod ei qui a ſenatu amovetur, magis dignitas quam ſtatus aufertur. Sed ſolum id videtur ad ſtatum hominis pertinere quod reſpicit obligationem perſonæ hominis, prout ſcilicet aliquis eſt ſui iuris, vel alieni: & hoc non ex aliqua cauſa levi, vel de facili mutabili, ſed ex aliquo permanente: & hoc eſt quod pertinet ad rationem libertatis, vel ſervitutis. Unde ſtatus pertinet proprie ad libertatem, vel ſervitutem ſive in ſpiritualibus, ſive in civilibus.

Ad primum ergo dicendum, quod rectitudo, inquantum huiuſmodi, non pertinet ad rationem ſtatus, ſed ſolum inquantum eſt connaturalis homini, ſimul addita quadam quiete. Unde in aliis animalibus non requiritur rectitudo, ad hoc quod ſtare dicantur; nec etiam homines ſtare dicuntur, quantumcumque ſint recti, niſi quieſcant.

Ad ſecundum dicendum, quod immobilitas non ſufficit ad rationem ſtatus: nam etiam ſedens, vel iacens quieſcit, qui tamen non dicitur ſtare.

Ad tertium dicendum, quod officium dicitur per comparationem ad actum; gradus autem dicitur ſecundum ordinem ſuperioritatis, & inferioritatis. Sed ad ſtatum requiritur immobilitas in eo quod pertinet ad conditionem perſonæ.

ARTICULUS II. 865

Utrum in Eccleſia debeat eſſe diverſitas officiorum, ſeu ſtatuum.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod in Eccleſia non debeat eſſe diverſitas officiorum, vel ſtatuum. Diverſitas enim unitati repugnat. Sed fideles Chriſti ad unitatem vocantur, ſecundum illud Ioan. XVII. 21. *Ut ſint unum in nobis, ſicut & nos unum ſumus*. Ergo in Eccleſia non debet eſſe diverſitas officiorum, ſive ſtatuum.

2. Præterea. Natura non facit per multa quod poteſt facere per unum. Sed operatio gratiæ eſt multo ordinatior quam operatio naturæ. Ergo convenientius eſſet quod ea quæ pertinent ad actus gratiæ, per eoſdem homines adminiſtrarentur; ita ut non eſſet in Eccleſia diverſitas officiorum, & ſtatuum.

3. Præterea. Bonum Eccleſiæ maxime videtur in pace conſiſtere, ſecundum illud Pſal. CXLVII. 3. *Qui poſuit fines tuos pacem*: & II. ad Cor. ult. II. dicitur: *Pacem habete, & Deus pacis erit vobiſcum.* Sed diverſitas eſt impeditiva pacis, quam ſimilitudo cauſare videtur, ſecundum illud Eccli. XIII. 19. *Omne animal diligit ſimile ſibi*: & Philoſophus dicit in V. Politic. (cap. IV.) quod *modica differentia facit in civitate diſſidium*. Ergo videtur quod non oporteat in Eccleſia eſſe diverſitatem ſtatuum, & officiorum.

Sed contra eſt quod in Pſal. XLIV. ad laudem Eccleſiæ dicitur, quod eſt *circum-*

cumamicta varietate, ubi Gloſſa (ord Caſſiod. ſup. illud, *Circumdata varietate*) dicit, quod „ doctrina Apoſtolorum, „ & confeſſione Martyrum, & puritate „ Virginum, & lamento Pœnitentium „ ornatur Regina, “ ideſt Eccleſia.

Reſpondeo dicendum, quod diverſitas ſtatuum, & officiorum in Eccleſia ad tria pertinet.

Primo quidem ad perfectionem ipſius Eccleſiæ. Sicut enim in rerum naturalium ordine perfectio, quæ in Deo ſimpliciter, & uniformiter invenitur, in univerſitate creaturarum inveniri non poteſt, niſi difformiter, & multipliciter; ita etiam plenitudo gratiæ, quæ in Chriſto ſicut in capite adunatur, ad membra eius diverſimode redundat, ad hoc quod corpus Eccleſiæ ſit perfectum. Et hoc eſt quod Apoſtolus dicit ad Epheſ. IV. 11. *Ipſe dedit quoſdam quidem Apoſtolos, quoſdam autem Prophetas, alios vero Evangeliſtas, alios autem Paſtores, & Doctores ad conſummationem ſanctorum*. Secundo autem pertinet ad neceſſitatem actionum, quæ ſunt in Eccleſia neceſſariæ. Oportet autem ad diverſas actiones diverſos homines deputari, ad hoc quod expeditius, & ſine confuſione omnia peragantur: & hoc eſt quod Apoſtolus dicit ad Rom. XII. 4. *Sicut in uno orpore multa membra habemus, omnia autem membra non eumdem actum habent; ita multi unum corpus ſumus in Chriſto*. Tertio pertinet ad dignitatem, & pulchritudinem Eccleſiæ, quæ in quodam ordine conſiſtit: unde dicitur III. Reg. X. 5. quod *videns Regina Saba omnem ſapientiam Salomonis, & habitacula ſervorum, & ordines miniſtrantium, non habebat ultra ſpiritum*. Unde & Apoſtolus dicit II. ad Timoth. II. 20. quod *in magna domo non ſolum ſunt vaſa aurea, & argentea, ſed & lignea, & fictilia*.

Ad primum ergo dicendum, quod diverſitas ſtatuum, & officiorum non impedit Eccleſiæ unitatem, quæ perficitur per unitatem fidei, & caritatis, & mutuæ ſubminiſtrationis, ſecundum illud Apoſtoli ad Epheſ. IV. 16. *Ex quo totum corpus eſt compactum*, ſcilicet per fidem, *& connexum*, ſcilicet per caritatem, *per omnem iuncturam ſubminiſtrationis*, dum ſcilicet unus alii ſervit.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut natura non facit per multa quod poteſt facere per unum; ita etiam non coarctat in unum id ad quod multa requiruntur, ſecundum illud Apoſtoli I. ad Corinth. XII. 17. *Si totum corpus oculus, ubi auditus?* Unde & in Eccleſia, quæ eſt corpus Chriſti, oportuit membra diverſificari ſecundum diverſa officia, ſtatus, & gradus.

Ad tertium dicendum, quod ſicut in corpore naturali membra diverſa continentur in unitate per virtutem ſpiritus vivificantis, quo abſcedente membra corporis ſeparantur; ita etiam in corpore Eccleſiæ conſervatur pax diverſorum membrorum virtute Spiritus ſancti, qui corpus Eccleſiæ vivificat, ut habetur Ioan. VI. Unde Apoſtolus dicit ad Epheſ. IV. 3. *Soliciti ſervare unitatem ſpiritus in vinculo pacis*. Diſcedit autem aliquis ab hac unitate ſpiritus, dum quærit quæ ſibi ſunt propria; ſicut etiam in terrena civitate pax tollitur ex hoc quod cives ſinguli quæ ſua ſunt quærunt. Alioquin per officiorum, & ſtatuum diſtinctionem tam mentis, quam civitatis terrenæ magis pax conſervatur, inquantum per hæc plures ſunt qui communicant actibus publicis. Unde & Apoſtolus dicit I. ad Corinth. XII. 24. quod *Deus temperavit (a) nos, ut non ſit ſchiſma in corpore, ſed pro invicem ſolicita ſint membra*.

ARTICULUS III. 866

Utrum officia diſtinguantur per actus.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod officia non diſtinguantur per actus. Sunt enim infinitæ diverſitates humanorum actuum tam in ſpiritualibus, quam in temporalibus. Sed infinitorum non poteſt eſſe certa diſtinctio. Ergo per diverſitates actuum non poteſt eſſe humanorum officiorum certa diſtinctio.

2. Præterea. Vita activa, & contemplativa ſecundum actus diſtinguuntur, ut dictum eſt (quæſt. CLXXIX. art. 1.) Sed alia videtur eſſe diſtinctio officiorum a diſtinctione vitarum. Non ergo officia diſtinguuntur per actus.

3. Præterea. Ordines etiam eccleſiaſtici, & ſtatus, & gradus per actus diſtingui videntur. Si ergo officia diſtinguantur per actus, videtur ſequi quod eadem ſit diſtinctio officiorum, graduum, & ſtatuum. Hoc autem eſt falſum, quia diverſimode in ſuas partes dividuntur.

Non

(a) *Ita edit. omnes. In quibuſdam mſſ. deeſt* nos. *Vulgata*: Deus temperavit corpus ei cui deerat: . . ut non ſit &c.

Non ergo videtur quod officia diſtinguantur per actus.

Sed contra eſt quod Iſidorus in Lib. VI. Etym. (cap. XVIII. in princ.) dicit, quod *officium ab efficiendo eſt dictum, quaſi efficium, propter decorem ſermonis, una mutata littera*. Sed efficere pertinet ad actionem. Ergo officia per actus diſtinguuntur.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc.) diverſitas in menbris Eccleſiæ ad tria ordinatur, ſcilicet ad perfectionem, actionem, & decorem: & ſecundum hæc tria triplex diſtinctio diverſitatis fidelium accipi poteſt. Una quidem per reſpectum ad perfectionem: & ſecundum hoc accipitur differentia ſtatuum, prout quidam ſunt aliis perfectiores.

Alia vero diſtinctio accipitur per reſpectum ad actionem: & hæc eſt diſtinctio officiorum: dicuntur enim in diverſis officiis eſſe qui ſunt ad diverſas actiones deputati.

Alia autem per reſpectum ad ordinem pulchritudinis eccleſiaſticæ: & ſecundum hoc accipitur differentia graduum, prout ſcilicet etiam in eodem ſtatu, vel officio unus eſt alio ſuperior. Unde & in Pſal. XLVII. 3. dicitur ſecundum aliam litteram (LXX. Interp.) *Deus* (a) *in gradibus eius cognoſcetur*.

Ad primum ergo dicendum, quod materialis diverſitas humanorum actuum eſt infinita: & ſecundum hanc non diſtinguuntur officia, ſed ſecundum formalem diverſitatem, quæ accipitur ſecundum diverſas ſpecies actuum, ſecundum quam actus hominis non ſunt infiniti.

Ad ſecundum dicendum, quod vita dicitur abſolute: & ideo diverſas vitarum accipitur ſecundum diverſos actus qui conveniunt homini ſecundum ſeipſum. Sed efficientia, a qua ſumitur nomen officii, ut dictum eſt (in arg. *Sed cont.*) importat actionem tendentem in aliud, ut dicitur in IX. Metaphyſ. (tex. 16.) Et ideo officia diſtinguuntur proprie ſecundum actus qui referuntur ad alios; ſicut dicitur doctor habere officium, vel iudex, & ſic de aliis. Et ideo Iſidorus dicit (loc. ſup. cit.) quod *officium eſt ut quiſque illa agat quæ nulli officiant*, ideſt noceant, *ſed proſint omnibus*.

Ad tertium dicendum, quod diverſitas ſtatuum, officiorum, & graduum ſecundum diverſa ſumitur, ut dictum eſt (art. I. hu. quæſt. ad 3.) Contingit tamen quod iſta tria in eodem concurrant; puta cum aliquis deputatur ad aliquem actum altiorem, ſimul ex hoc habet & officium, & gradum, & ulterius quemdam perfectionis ſtatum propter actus ſublimitatem, ſicut patet de Epiſcopo. Ordines autem eccleſiaſtici ſpecialiter diſtinguuntur ſecundum diverſa officia. Dicit enim Iſidorus in Lib. VI. Etymol. (loc. ſup. cit.) *Officiorum plurima genera ſunt; ſed præcipuum illud eſt quod in ſacris, diviniſque rebus habetur*.

ARTICULUS IV. 867

Utrum differentia ſtatuum attendatur ſecundum incipientes, proficientes, & perfectos.

Sup. quæſt. XXIV. *art.* 7. & *Pſal.* XXIV. & *Iſa.* XLIV.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod differentia ſtatuum non attendatur ſecundum incipientes, proficientes, & perfectos. Diverſorum enim generum diverſæ ſunt & ſpecie differentiæ. Sed ſecundum hanc differentiam inchoationis, profectus, & perfectionis dividuntur gradus caritatis, ut ſupra habitum eſt (quæſt. XXIV. art. 9.) cum de caritate ageretur. Ergo videtur quod ſecundum hoc non ſit accipienda differentia ſtatuum.

2. Præterea. Status, ſicut dictum eſt (art. I. hu. quæſt.) reſpicit conditionem ſervitutis, vel libertatis: ad quam non videtur pertinere prædicta differentia incipientium, proficientium, & perfectorum. Ergo inconvenienter ſtatus per iſta dividitur.

3. Præterea. Incipientes, proficientes, & perfecti diſtingui videntur ſecundum *magis*, & *minus*; quod videtur magis pertinere ad rationem gradus. Sed alia eſt diviſio graduum, & ſtatuum, ut ſupra dictum eſt (art. 2. & 3. præc.) Non ergo convenienter dividitur ſtatus ſecundum incipientes, proficientes, & perfectos.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit in Moral. (Lib. XXIV. cap. VII. aliquant. a princ.) *Tres ſunt modi converſorum, inchoatio, medietas, atque perfectio*: & ſuper Ezech. (hom. XV. aliquant. a princ.) dicit, quod *aliud ſunt virtutis exordia, aliud profectus, aliud perfectio*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. I. hu. quæſt.) ſta-

(a) *Vulgata* in domibus.

tus libertatem reſpicit, vel ſervitutem. Invenitur autem in rebus ſpiritualibus duplex ſervitus, & duplex libertas: una quidem eſt ſervitus peccati; altera vero eſt ſervitus iuſtitiæ. Similiter etiam eſt duplex libertas: una quidem a peccato; alia vero a iuſtitia, ut patet per Apoſtolum, qui dicit ad Rom. VI. 20. *Cum ſervi eſſetis peccati, liberi fuiſtis iuſtitiæ; nunc vero liberati a peccato, ſervi eſtis facti Deo*.

Eſt autem ſervitus peccati, vel iuſtitiæ, cum aliquis vel ex habitu peccati ad malum inclinatur, vel ex habitu iuſtitiæ inclinatur ad bonum: ſimiliter etiam libertas a peccato eſt, cum aliquis ab inclinatione peccati non ſuperatur: libertas autem a iuſtitia eſt, cum aliquis propter amorem iuſtitiæ non retardatur a malo. Verumtamen quia homo ſecundum naturalem rationem ad iuſtitiam inclinatur, peccatum autem eſt contra naturalem rationem, conſequens eſt quod libertas a peccato ſit vera libertas: quæ coniungitur ſervituti iuſtitiæ, quia per utrumque tendit homo in id quod eſt conveniens ſibi: & ſimiliter vera ſervitus eſt ſervitus peccati; cui coniungitur libertas a iuſtitia, quia ſcilicet per hoc homo impeditur ab eo quod eſt proprium ſibi.

Hoc autem quod homo efficiatur ſervus iuſtitiæ, vel peccati, contingit per humanum ſtudium, ſicut Apoſtolus dicit ibidem: *Cui exhibetis vos ſervos ad obediendum, ſervi eius eſtis, cui obediſtis, ſive peccati ad mortem, ſive obeditionis ad iuſtitiam*. In omni autem humano ſtudio eſt accipere principium, medium, & terminum: & ideo conſequens eſt quod ſtatus ſpiritualis ſervitutis, & libertatis ſecundum tria diſtinguantur, ſcilicet ſecundum principium, ad quod pertinet ſtatus incipientium; & medium, ad quod pertinet ſtatus proficientium; & terminum, ad quem pertinet ſtatus perfectorum.

Ad primum ergo dicendum, quod libertas a peccato fit per caritatem, quæ *diffunditur in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis*, ut dicitur ad Rom. V. Et inde eſt quod dicitur II. ad Corinth. III. 17. *Ubi ſpiritus Domini, ibi libertas*. Et ideo eadem eſt diviſio caritatis, & ſtatuum pertinentium ad ſpiritualem libertatem.

Ad ſecundum dicendum, quod incipientes, proficientes, & perfecti, ſecundum quod per hoc ſtatus diverſi diſtinguuntur, dicuntur homines non ſecundum quodcumque ſtudium, ſed ſecundum ſtudium eorum quæ pertinent ad ſpiritualem libertatem, vel ſervitutem, ut dictum eſt (in corp. art. & ar. 1. hu. quæſt.)

Ad tertium dicendum, quod, ſicut prius dictum eſt (art. præc. ad 3.) nihil prohibet, id idem concurrere gradum, & ſtatum. Nam & in rebus mundanis illi qui ſunt liberi, non ſolum ſunt alterius ſtatus quam ſervi, ſed etiam ſunt altioris gradus.

QUAESTIO CLXXXIV.

De his quæ pertinent ad ſtatum perfectionis in communi,

in octo articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de his quæ pertinent ad ſtatum perfectionis, ad quem alii ſtatus ordinantur. Nam conſideratio officiorum, quantum quidem ad alios actus, pertinet ad legis poſitores; quantum autem ad ſacra miniſteria, pertinet ad conſiderationem ordinum, de quibus in tertia parte agetur.

Circa ſtatum autem perfectorum triplex conſideratio occurrit. Primo quidem de ſtatu perfectionis in communi; ſecundo de his quæ pertinent ad perfectionem Epiſcoporum; tertio de his quæ pertinent ad perfectionem Religioſorum.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum perfectio attendatur ſecundum caritatem.

Secundo, utrum aliquis poſſit eſſe perfectus in hac vita.

Tertio, utrum perfectio huius vitæ conſiſtat principaliter in conſiliis, vel in præceptis.

Quarto, utrum quicumque eſt perfectus, ſit in ſtatu perfectionis.

Quinto, utrum prælati, & religioſi ſpecialiter ſint in ſtatu perfectionis.

Sexto, utrum omnes prælati ſint in ſtatu perfectionis.

Septimo, qui ſtatus ſit perfectior, utrum religioſorum, vel Epiſcoporum.

Octavo de comparatione religioſorum ad plebanos, & archidiaconos.

ARTICULUS I. 868

Utrum perfectio chriſtianæ vitæ attendatur ſpecialiter ſecundum caritatem.

III. P. quæſt. XLVI. *art.* 3. *co.* & *III. con. cap.* CXXXV. & *quol.* III. *art.* 17. & *opuſc.* XVIII. *cap.* II. & III. & *Philip.* III. *lect.* 2.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod perfectio chriſtianæ vitæ non attendatur ſpecialiter ſecundum caritatem. Dicit enim Apoſtolus I. ad Corinth. XIV. 20. *Malitia parvuli eſtote, ſenſibus autem perfecti*. Sed caritas non pertinet ad ſenſum, ſed magis ad affectum. Ergo videtur quod perfectio chriſtianæ vitæ non conſiſtat principaliter in caritate.

2. Præterea. Ad Epheſ. ult. 13. dicitur: *Accipite armaturam Dei, ut poſſitis reſiſtere in die malo, & in omnibus perfecti ſtare*: de armatura autem Dei ſubiungit, dicens: *State ſuccincti lumbos veſtros in veritate, & induti loricam iuſtitiæ, in omnibus ſumentes ſcutum fidei*. Ergo perfectio chriſtianæ vitæ non ſolum attenditur ſecundum caritatem, ſed etiam ſecundum alias virtutes.

3. Præterea. Virtutes ſpecificantur per actus, ſicut & alii habitus. Sed Iacobi I. 4. dicitur, quod *patientia opus perfectum habet*. Ergo videtur quod ſtatus perfectionis attendatur magis ſecundum patientiam.

Sed contra eſt quod dicitur ad Coloſſ. III. 14. *Super omnia caritatem habete, quæ eſt vinculum perfectionis*, quia ſcilicet omnes alias virtutes quodammodo ligat in unitatem perfectam.

Reſpondeo dicendum, quod unumquodque dicitur eſſe perfectum, inquantum attingit proprium finem, qui eſt ultima rei perfectio. Caritas autem eſt quæ unit nos Deo, qui eſt ultimus finis humanæ mentis: quia *qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo*, ut dicitur I. Ioan. IV. 16. Et ideo ſecundum caritatem ſpecialiter attenditur perfectio chriſtianæ vitæ.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio humanorum ſenſuum præcipue in hoc videtur conſiſtere ut in unitatem veritatis conveniant, ſecundum illud I. ad Corinth. I. 10. *Sitis perfecti in eodem ſenſu, & in eadem ſententia*. Hoc autem fit per caritatem, quæ conſenſum in hominibus operatur. Et ideo etiam perfectio ſenſuum radicaliter in perfectione caritatis conſiſtit.

Ad ſecundum dicendum, quod dupliciter poteſt dici aliquis perfectus. Uno modo ſimpliciter: quæ quidem perfectio attenditur ſecundum id quod pertinet ad ipſam rei naturam; puta ſi dicatur animal perfectum, quando nihil ei deficit ex diſpoſitione membrorum, & aliis huiuſmodi, quæ requiruntur ad vitam animalis. Alio modo dicitur aliquid perfectum ſecundum quid: quæ quidem perfectio attenditur ſecundum aliquid exterius adiacens, puta in albedine, vel nigredine, vel aliquo huiuſmodi. Vita autem chriſtiana ſpecialiter in caritate conſiſtit, per quam anima Deo coniungitur: unde dicitur I. Ioan. III. 14. *Qui non diligit, manet in morte*. Et ideo ſecundum caritatem attenditur ſimpliciter perfectio chriſtianæ vitæ, ſed ſecundum alias virtutes ſecundum quid. Et quia id quod eſt ſimpliciter, eſt principaliſſimum, & maximum reſpectu aliorum, inde eſt quod perfectio caritatis eſt principaliſſima reſpectu perfectionis, quæ attenditur ſecundum alias virtutes.

Ad tertium dicendum, quod patientia dicitur habere opus perfectum in ordine ad caritatem, inquantum ſcilicet ex abundantia caritatis provenit quod aliquis patienter toleret adverſa, ſecundum illud ad Rom. VIII. 35. *Quis nos ſeparabit a caritate Dei? tribulatio, an anguſtia? &c.*

ARTICULUS II. 869

Utrum aliquis in hac vita poſſit eſſe perfectus.

Sup. quæſt. XXIV. *art.* 8. & *III. diſt.* XXIX. *quæſt.* I. *art.* 8. *quæſt.* 2. & *ver. quæſt.* 2. *art.* I. & *Eph.* VI. *lect.* 4. & *Phil.* III. *lect.* 2 & *lect.* 3. *princ.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod nullus in hac vita poſſit eſſe perfectus. Dicit enim Apoſtolus I. Cor. XIII. 10. *Cum venerit quod perfectum eſt, evacuabitur quod ex parte eſt*. Sed in hac vita non evacuatur quod ex parte eſt: manent enim in hac vita fides, & ſpes, quæ ſunt ex parte. Ergo nullus in hac vita eſt perfectus.

2. Præterea. Perfectum eſt cui nihil deeſt, ut dicitur in III. Phyſic. (tex. 63.) Sed nullus eſt in hac vita cui non deſit aliquid: dicitur enim Iacobi III. 2. *In multis offendimus omnes*: & in Pſal.

Pſal. cxxxviii. 16. dicitur: *Imperfectum meum viderunt oculi tui*. Ergo nullus eſt in hac vita perfectus.

3. Præterea. Perfectio vitæ chriſtianæ, ſicut dictum eſt (art. præc.) attenditur ſecundum caritatem, quæ ſub ſe comprehendit dilectionem Dei, & proximi. Sed quantum ad dilectionem Dei, non poteſt aliquis perfectam caritatem in hac vita habere: quia, ut Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. xiv. parum a med.) *amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipſum quem amat, viderit, amplius in amore ipſius ignescit*: neque etiam quantum ad dilectionem proximi, quia non poſſumus in hac vita omnes proximos actualiter diligere, etſi habitualiter eos diligamus: dilectio autem habitualis imperfecta eſt. Ergo videtur quod nullus in hac vita poſſit eſſe perfectus.

Sed contra eſt quia lex divina non inducit ad impoſſibile. Inducit autem ad perfectionem, ſecundum illud Matth. v. 48. *Eſtote perfecti, ſicut & Pater veſter cæleſtis perfectus eſt*. Ergo videtur quod aliquis in hac vita poſſit eſſe perfectus.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc.) perfectio vitæ chriſtianæ in caritate conſiſtit. Importat autem perfectio quamdam univerſalitatem: quia, ut dicitur in III. Phyſ. (tex. 63.) perfectum eſt cui nihil deeſt. Poteſt ergo triplex perfectio conſiderari. Una quidem abſoluta, quæ attenditur non ſolum ſecundum totalitatem ex parte diligentis, ſed etiam ex parte diligibilis, prout ſcilicet Deus tantum diligitur, quantum diligibilis eſt: & talis perfectio non eſt poſſibilis alicui creaturæ, ſed competit ſoli Deo, in quo bonum integraliter, & eſſentialiter invenitur.

Alia autem eſt perfectio quæ attenditur ſecundum totalitatem abſolutam ex parte diligentis; prout ſcilicet affectus ſecundum totum ſuum poſſe ſemper actualiter tendit in Deum: & talis perfectio non eſt poſſibilis in via, ſed erit in patria.

Tertia autem eſt perfectio quæ neque attenditur ſecundum totalitatem ex parte diligibilis, neque ſecundum totalitatem ex parte diligentis, quantum ad hoc quod ſemper actu feratur in Deum, ſed quantum ad hoc quod excludantur ea quæ repugnant motui dilectionis in Deum, ſicut Auguſtinus dicit in Lib. lxxxiii. Qq. (quæſt. xxxvi. non longe a princ.) quod *venenum caritatis eſt cupiditas, perfectio nulla cupiditas*. Et talis perfectio poteſt in hac vita haberi; & hoc dupliciter. Uno modo inquantum ab affectu hominis excluditur omne illud quod contrariatur caritati, ſicut eſt peccatum mortale: & ſine tali perfectione caritas eſſe non poteſt, unde eſt de neceſſitate ſalutis. Alio modo inquantum ab affectu hominis excluditur non ſolum illud quod eſt caritati contrarium, ſed etiam omne illud quod impedit ne affectus mentis totaliter dirigatur ad Deum: ſine qua perfectione caritas eſſe poteſt, puta in incipientibus, & proficientibus.

Ad primum ergo dicendum, quod Apoſtolus ibi loquitur de perfectione patriæ, quæ non eſt in via poſſibilis.

Ad ſecundum dicendum, quod illi qui ſunt in hac vita perfecti, in multis dicuntur offendere ſecundum peccata venialia, quæ conſequuntur ex infirmitate præſentis vitæ: & quantum ad hoc etiam habent aliquid imperfectum per comparationem ad perfectionem patriæ.

Ad tertium dicendum, quod ſicut ſtatus præſentis vitæ non patitur ut homo ſemper actu feratur in Deum; ita etiam non patitur quod actu feratur in omnes proximos ſingillatim; ſed ſufficit quod feratur communiter in omnes in univerſali, & in ſingulos habitualiter, & ſecundum animi præparationem. Poteſt autem etiam circa dilectionem proximi duplex perfectio attendi, ſicut & circa dilectionem Dei: una quidem, ſine qua caritas eſſe non poteſt, ut ſcilicet homo nihil habeat in affectu quod ſit contrarium dilectioni proximi; alia autem, ſine qua caritas inveniri poteſt: quæ quidem attenditur tripliciter. Primo quidem ſecundum extenſionem dilectionis, ut ſcilicet aliquis non ſolum diligat amicos, & notos, ſed etiam extraneos, & ulterius inimicos: hoc enim, ut dicit Auguſtinus in Enchirid. (cap. lxxiii.) *eſt perfectorum filiorum Dei*. Secundo ſecundum intentionem, quæ oſtenditur ex his quæ homo propter proximum contemnit, ut ſcilicet homo contemnat non ſolum exteriora bona propter proximum, ſed etiam afflictiones corporales, & ulterius mortem, ſecundum illud Ioan. xv. 13. *Maiorem dilectionem nemo habet quam ut animam ſuam ponat quis pro amicis ſuis*. Tertio quantum ad effectum dilectionis, ut ſcilicet homo pro

pro-

proximis impendat non ſolum temporalia beneficia, ſed etiam ſpiritualia, & ulterius ſeipſum, ſecundum illud Apoſtoli II. ad Corinth. xii. 15. *Ego autem libentiſſime impendam, & ſuperimpendar ipſe pro animabus veſtris*.

ARTICULUS III. 870

Utrum perfectio conſiſtat in præceptis, an in conſiliis.

III. cont. cap. cxxx. *& quol.* ii. *cap.* xxiv. *ad* 2. *& op.* xvii. *cap.* vi.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod perfectio vitæ non conſiſtat in præceptis, ſed in conſiliis. Dicit enim Dominus Matth. xix. 21. *Si vis perfectus eſſe, vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus, & veni ſequere me*. Sed iſtud eſt conſilium. Ergo perfectio attenditur ſecundum conſilia, & non ſecundum præcepta.

2. Præterea. Ad obſervantiam præceptorum omnes tenentur, cum ſint de neceſſitate ſalutis. Si ergo perfectio chriſtianæ vitæ conſiſtat in præceptis, ſequitur quod perfectio ſit de neceſſitate ſalutis, & quod omnes ad eam teneantur: quod patet eſſe falſum.

3. Præterea. Perfectio chriſtianæ vitæ attenditur ſecundum caritatem, ut dictum eſt (art. 1. hu. quæſt.) Sed perfectio caritatis non videtur conſiſtere in obſervantia præceptorum: quia perfectionem caritatis præcedit & augmentum, & inchoatio ipſius, ut patet per Auguſtinum ſuper Canonic. Ioann. (tract. ix. verſ. med.) Non autem poteſt caritas inchoari ante obſervationem præceptorum: quia, ut dicitur Ioan. xiv. 23. *ſi quis diligit me, ſermonem meum ſervabit*. Ergo perfectio vitæ non attenditur ſecundum præcepta, ſed ſecundum conſilia.

Sed contra eſt quod dicitur Deut. vi. 5. *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*: & Levit. xix. 18. dicitur: *Diliges* (a) *proximum tuum ſicut teipſum*. Hæc autem ſunt duo præcepta, de quibus Dominus dicit Matth. xxii. 40. *In his duobus præceptis univerſa lex pendet, & Prophetæ*. Perfectio autem caritatis, ſecundum quam dicitur vita chriſtiana eſſe perfecta, attenditur ſecundum hoc quod Deum ex toto corde diligamus, & proximum ſicut nos ipſos. Ergo videtur quod perfectio conſiſtat in obſervantia præceptorum.

Reſpondeo dicendum, quod perfectio dicitur in aliquo conſiſtere dupliciter: uno modo per ſe, & eſſentialiter; alio modo ſecundario, & accidentaliter. Per ſe quidem, & eſſentialiter conſiſtit perfectio chriſtianæ vitæ in caritate; principaliter quidem ſecundum dilectionem Dei, ſecundario autem ſecundum dilectionem proximi, de quibus dantur præcepta principalia divinæ legis, ut dictum eſt (quæſt. xliv. art. 2. & 3.) Non autem dilectio Dei, & proximi cadit ſub præcepto ſecundum aliquam menſuram; ita quod id quod eſt plus, ſub conſilio remaneat, ut patet ex ipſa forma præcepti, quæ perfectionem demonſtrat; ut cum dicitur, *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*: totum enim, & perfectum idem ſunt, ſecundum Philoſophum in III. Phyſ. (tex. 64) & cum dicitur, *Diliges proximum tuum ſicut teipſum*: unuſquiſque enim ſeipſum maxime diligit. Et hoc ideo eſt, quia *finis præcepti caritas eſt*, ut Apoſtolus dicit I. ad Timoth. 1. In fine autem non adhibetur aliqua menſura, ſed ſolum in his quæ ſunt ad finem, ut Philoſophus dicit in I. Politic. (cap. vi. a med.) ſicut medicus non adhibet menſuram, quantum ſanet, ſed quanta medicina, vel diæta utatur ad ſanandum. Et ſic patet quod perfectio eſſentialiter conſiſtit in præceptis: unde Auguſtinus dicit in Libro de perfectione iuſtitiæ (cap. viii. verſ. fin.) *Cur ergo non præciperetur homini iſta perfectio, quamvis eam in hac vita nemo habeat?*

Secundario autem, & inſtrumentaliter perfectio conſiſtit in conſiliis: quæ omnia, ſicut & præcepta, ordinantur ad caritatem; ſed aliter, & aliter. Nam præcepta alia a præceptis caritatis ordinantur ad removendum ea quæ ſunt caritati contraria, cum quibus ſcilicet caritas eſſe non poteſt; conſilia autem ordinantur ad removendum impedimenta actus caritatis, quæ tamen caritati non contrariantur, ſicut eſt matrimonium, occupatio negotiorum ſæcularium, & alia huiuſmodi. Unde Auguſtinus dicit in Enchirid. (cap. cxxi.) *Quæcumque mandat Deus* (*ex quibus unum eſt*, Non mœchaberis) *& quæcumque non iubentur, ſed ſpeciali conſilio monentur* (*ex quibus unum eſt*, Bonum eſt homini mulierem non tangere) *tunc recte*

(a) *Vulgata* amicum.

fiunt, cum referuntur ad diligendum Deum, & proximum propter Deum, & in hoc ſæculo, & in futuro. Et inde eſt quod in collationibus Patrum (collat. I. cap. VII. a med.) dicit Abbas Moyſes: *Ieiunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum; nuditas, ac privatio omnium facultatum, non perfectio, ſed perfectionis inſtrumenta ſunt: quia non in ipſis conſiſtit diſciplinæ illius finis, ſed per illa pervenitur ad finem*: & ſupra præmiſit, quod *ad perfectionem caritatis iſtis gradibus aſcendere nitimur*.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis verbis Domini aliquid ponitur quaſi via ad perfectionem; hoc ſcilicet quod dicitur, *Vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus*; aliud autem ſubditur, in quo perfectio conſiſtit, ſcilicet quod dicit, *Et ſequere me*. Unde Hieronymus dicit ſuper Matthæum (cap. XIX. ſup. illud, *Ecce nos reliquimus &c.*) quod *quia non ſufficit tantum relinquere, Petrus adiungit quod perfectum eſt: Et ſecuti ſumus te*. Ambroſius autem ſuper illud Lucæ V. *Sequere me*, dicit: *Sequi iubet non corporis greſſu, ſed mentis affectu*: quod fit per caritatem. Et ideo ex ipſo modo loquendi apparet quod conſilia ſunt quædam inſtrumenta perveniendi ad perfectionem, dum dicitur: *Si vis perfectus eſſe, vade, vende &c.* quaſi dicat: Hoc faciendo ad hunc finem pervenies.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in Libro de perfectione iuſtitiæ (cap. VIII. ad fin.) *perfectio caritatis homini in hac vita præcipitur: quia non recte curritur, ſi quo currendum eſt, neſciatur. Quomodo autem ſciretur, ſi nullis præceptis oſtenderetur*? Cum autem id quod cadit ſub præcepto, diverſimode poſſit impleri, non efficitur tranſgreſſor præcepti aliquis ex hoc quod non optimo modo implet, ſed ſufficit quod quocumque modo impleat illud. Perfectio autem divinæ dilectionis univerſaliter quidem cadit ſub præcepto; ita quod etiam perfectio patriæ non excluditur ab illo præcepto, ut dicit Auguſtinus (loc. cit.) ſed *tranſgreſſionem præcepti evadit qui quocumque modo perfectionem divinæ dilectionis attingit*. Eſt autem infimus divinæ dilectionis gradus, ut nihil ſupra eum, aut contra eum, aut æqualiter ei diligatur: a quo gradu perfectionis qui deficit, nullo modo implet præceptum. Eſt autem alius gradus perfectæ dilectionis, qui non poteſt impleri in via, ut dictum eſt (art. præc.) a quo qui deficit, manifeſtum eſt quod non eſt tranſgreſſor præcepti. Et ſimiliter non eſt tranſgreſſor præcepti qui non attingit ad medios perfectionis gradus, dummodo attingat ad infimum.

Ad tertium dicendum, quod ſicut homo habet quamdam perfectionem ſuæ naturæ, ſtatim cum naſcitur, quæ pertinet ad rationem ſpeciei; eſt autem alia perfectio ad quam per augmentum adducitur; ita etiam eſt quædam perfectio caritatis pertinens ad ipſam ſpeciem caritatis, ut ſcilicet Deus ſuper omnia diligatur, & nihil contra eum ametur; eſt autem alia perfectio caritatis etiam in hac vita, ad quam aliquis per aliquod ſpirituale augmentum pervenit; ut puta cum homo etiam a rebus licitis abſtinet, ut liberius divinis obſequiis vacet.

ARTICULUS IV. 871

Utrum quicumque eſt perfectus, ſit in ſtatu perfectionis.

Quol. I. *art.* 14. *ad* 2. *& opuſc.* XVIII. *cap.* XVIII.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod quicumque eſt perfectus, ſit in ſtatu perfectionis. Sicut enim per augmentum corporale pervenitur ad perfectionem corporalem, ita per augmentum ſpirituale pervenitur ad perfectionem ſpiritualem, ut dictum eſt (art. præc. ad 3.) Sed poſt augmentum corporale aliquis dicitur eſſe in ſtatu perfectæ ætatis. Ergo etiam videtur quod poſt augmentum ſpirituale, cum quis iam adeptus eſt perfectionem, ſit in ſtatu perfectionis.

2. Præterea. Eadem ratione qua aliquid movetur de contrario in contrarium, movetur etiam aliquid de minori ad maius, ut dicitur in V. Phyſic. (tex. 19.) Sed quando aliquis tranſmutatur de peccato ad gratiam, dicitur mutare ſtatum, prout diſtinguitur ſtatus culpæ a ſtatu gratiæ. Ergo videtur quod pari ratione cum aliquis proficit de minori gratia ad maiorem, quouſque perveniat ad perfectum adipiſcatur perfectionis ſtatum.

3. Præterea. Statum adipiſcitur aliquis ex hoc quod a ſervitute liberatur. Sed per caritatem aliquis liberatur a ſervituto peccati: quia *univerſa delicta operit caritas*, ut dicitur Proverb. X. 12.

Sed

Sed perfectus dicitur aliquis ſecundum caritatem, ut dictum eſt (art. 1. hu. quæſt.) Ergo videtur quod quicumque habet perfectionem, ex hoc ipſo habeat perfectionis ſtatum.

Sed contra eſt quod aliqui ſunt in ſtatu perfectionis qui omnino caritate, & gratia carent, ſicut mali Epiſcopi, aut mali religioſi. Ergo videtur quod e contrario aliqui habent perfectionem vitæ, qui tamen non habent perfectionis ſtatum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 1.) ſtatus proprie pertinet ad conditionem libertatis, vel ſervitutis. Spiritualis autem libertas, vel ſervitus poteſt in homine attendi dupliciter: uno modo ſecundum id quod interius agitur; alio modo ſecundum id quod agitur exterius. Et quia, ut dicitur I. Reg. XVI. 7. *homines vident ea quæ patent, ſed Deus intuetur cor*, inde eſt quod ſecundum interiorem hominis diſpoſitionem accipitur conditio ſpiritualis ſtatus in homine per comparationem ad iudicium divinum; ſecundum autem ea quæ exterius aguntur, accipitur ſpiritualis ſtatus in homine per comparationem ad Eccleſiam. Et ſic nunc de ſtatibus loquimur, prout ſcilicet ex diverſitate ſtatuum quædam Eccleſiæ pulchritudo conſurgit.

Eſt autem conſiderandum, quod quantum ad homines, ad hoc quod aliquis adipiſcatur ſtatum libertatis, vel ſervitutis, requiritur primo quidem obligatio aliqua, vel abſolutio: non enim ex hoc quod aliquis ſervit alicui, efficitur ſervus, quia etiam liberi ſerviunt, ſecundum illud ad Galat. V. 13. *Per caritatem ſpiritus ſervite invicem*: neque etiam ex hoc quod aliquis deſinit ſervire, efficitur liber, ſicut patet de ſervis fugitivis: ſed ille proprie eſt ſervus qui obligatur ad ſerviendum, & ille eſt liber qui a ſervitute abſolvitur. Secundo requiritur quod obligatio prædicta cum aliqua ſolemnitate fiat, ſicut & ceteris quæ inter homines obtinent perpetuam firmitatem, quædam ſolemnitas adhibetur. Sic ergo in ſtatu perfectionis proprie dicitur aliquis eſſe, non ex hoc quod habet actum dilectionis perfectæ, ſed ex hoc quod obligat ſe perpetuo cum aliqua ſolemnitate ad ea quæ ſunt perfectionis.

Contingit etiam quod aliqui ſe obligant ad id quod non ſervant, & aliqui implent ad quod ſe non obligaverunt, ut patet Matth. XXI. 28. de duobus filiis: quorum unus patri dicenti, *Operare in vinea, reſpondit, Nolo, & poſtea abiit*: alter autem *reſpondens ait, Eo, & non ivit*. Et ideo nihil prohibet aliquos eſſe perfectos, qui non ſunt in ſtatu perfectionis, & aliquos eſſe in ſtatu perfectionis, qui tamen non ſunt perfecti.

Ad primum ergo dicendum, quod per augmentum corporale proficit aliquis in his quæ pertinent ad naturam; & ideo adipiſcitur naturæ ſtatum: præſertim quia quod eſt ſecundum naturam, quodammodo immutabile eſt, inquantum natura determinatur ad unum. Et ſimiliter per augmentum ſpirituale interius aliquis adipiſcitur ſtatum perfectionis quantum ad divinum iudicium; ſed quantum ad diſtinctiones eccleſiaſticorum ſtatuum non adipiſcitur aliquis ſtatum perfectionis, niſi per augmentum in his quæ exterius aguntur.

Ad ſecundum dicendum, quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem ſtatum; & tamen cum aliquis tranſit de peccato in gratiam, tranſit de ſervitute ad libertatem: quod non contingit per ſimplicem profectum gratiæ, niſi cum aliquis obligat ſe ad ea quæ ſunt gratiæ.

Ad tertium dicendum, quod illa etiam ratio procedit quantum ad interiorem ſtatum; & tamen licet caritas variet conditionem ſpiritualis ſervitutis, & libertatis; hoc tamen non facit caritatis augmentum.

ARTICULUS V. 882

Utrum religioſi, & prælati ſint in ſtatu perfectionis.

Opuſc. XVIII. *cap.* XVI.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod prælati, & religioſi non ſint in ſtatu perfectionis. Status enim perfectionis diſtinguitur contra ſtatum incipientium, & proficientium. Sed non ſunt aliqua genera hominum deputata ſpecialiter ſtatui proficientium, vel etiam incipientium. Ergo videtur quod nec etiam debeant eſſe aliqua genera hominum deputata ſtatui perfectionis.

2. Præterea. Status exterior debet interiori ſtatui reſpondere: alioquin incurritur mendacium, quod *non ſolum eſt in falſis verbis, ſed etiam in ſimulatis operibus*, ut Ambroſius dicit in quodam

ſerm.

ſerm. (xliv. de temp. ante med.) Sed multi ſunt prælati, vel religioſi, qui non habent interiorem perfectionem caritatis. Si ergo omnes religioſi, & prælati ſint in ſtatu perfectionis, ſequitur quod quicumque eorum non ſunt perfecti, ſint in peccato mortali, tamquam ſimulatores, & mendaces.

3. Præterea. Perfectio ſecundum caritatem attenditur, ut ſupra habitum eſt (art. 1. hu. quæſt.) Sed perfectiſſima caritas videtur eſſe in Martyribus, ſecundum illud Ioan. xv. 13. *Maiorem dilectionem nemo habet, quam ut animam ſuam ponat quis pro amicis ſuis*: & ſuper illud ad Hebr. xii. *Nondum enim uſque ad ſanguinem &c.* dicit Gloſſa (Aug. ſerm. xvii. de verb. Apoſt. cap. 1. cir. med.) „Perfectior in hac vita nulla dilectio eſt „ea ad quam ſancti Martyres pervenerunt, qui contra peccatum uſque „ad ſanguinem certaverunt." Ergo videtur quod magis debeat perfectionis ſtatus attribui Martyribus quam religioſis, & Epiſcopis.

Sed contra eſt quod Dionyſius v. cap. eccleſ. Hierarch. (cir. med.) attribuit perfectionem Epiſcopis tamquam perfectioribus: & in vi. cap. eiuſdem Libri (ante med.) attribuit perfectionem religioſis, quos vocat *monachos*, vel θεραπευτὰς *terapeutas*, ideſt Deo famulantes, tamquam perfectis.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc.) ad ſtatum perfectionis requiritur obligatio perpetua ad ea quæ ſunt perfectionis, cum aliqua ſolemnitate. Utrumque autem horum competit religioſis, & Epiſcopis. Religioſi enim ſe voto aſtringunt ad hoc quod a rebus ſæcularibus ſe abſtineant, quibus licite uti poterant, ad hoc quod liberius Deo vacent: in quo conſiſtit perfectio præſentis vitæ. Unde Dionyſius dicit vi. cap. eccl. Hierar. (loc. cit.) de religioſis loquens: *Alii quidem terapeutas, ideſt famulos Dei, ex puro ſervitio, & famulatu; alii vero monachos ipſos nominant ex indiviſibili, & ſingulari vita uniente ipſos ex indiviſibilium ſanctis convolutionibus*, ideſt contemplationibus, *ad deiformem unitatem, & amabilem Deo perfectionem*. Horum etiam obligatio fit cum quadam ſolemnitate profeſſionis, & benedictionis: unde & ibidem ſubdit Dionyſius: *Propter quod perfectam ipſis donans gratiam ſancta legislatio, quadam ipſos dignata eſt ſanctificativa invocatione*.

Similiter etiam Epiſcopi obligant ſe ad ea quæ ſunt perfectionis, paſtorale aſſumentes officium; ad quod pertinet *ut animam ſuam ponat* paſtor *pro ovibus ſuis*, ſicut dicitur Ioan. x. 15. Unde Apoſtolus dicit I. ad Timoth. ult. 12. *Confeſſus bonam confeſſionem coram multis teſtibus*, ideſt *in ſua ordinatione*, ut Gloſſa (interl.) ibidem dicit. Adhibetur etiam quædam ſolemnitas conſecrationis ſimul cum profeſſione prædicta, ſecundum illud II. ad Timoth. 1. 6. *Reſuſcites gratiam Dei, quæ eſt in te per impoſitionem manuum mearum*: quod Gloſſa (interl.) exponit de gratia epiſcopali. Et Dionyſius dicit v. cap. eccl. Hierar. (verſ. fin.) quod *ſummus ſacerdos*, ideſt Epiſcopus, *in ſua ordinatione habet eloquiorum ſuper caput ſanctiſſimam ſuperpoſitionem; ut ſignificetur quod ipſe eſt participativus integræ totius hierarchicæ virtutis, & quod ipſe non ſolum ſit illuminativus omnium (quod pertinet ad ſanctas locutiones, & actiones) ſed quod etiam hoc aliis tradat*.

Ad primum ergo dicendum, quod inchoatio, & augmentum non quæritur propter ſe, ſed propter perfectionem: & ideo ad ſolum perfectionis ſtatum aliqui homines cum quadam obligatione, & ſolemnitate aſſumuntur.

Ad ſecundum dicendum, quod homines ſtatum perfectionis aſſumunt, non quaſi profitentes ſeipſos perfectos eſſe, ſed profitentes ſe ad perfectionem tendere: unde & Apoſtolus dicit ad Philip. iii. 12. *Non quod iam comprehenderim, aut iam perfectus ſim; ſequor autem, ſi quo modo comprehendam*: & poſtea ſubdit: *Quicumque ergo perfecti ſumus, hoc ſentiamus*. Unde non committit aliquis mendacium, vel ſimulationem ex hoc quod non eſt perfectus, qui ſtatum perfectionis aſſumit, ſed ex eo quod ab intentione perfectionis animum revocat.

Ad tertium dicendum, quod martyrium in actu perfectiſſimo caritatis conſiſtit. Actus autem perfectionis non ſufficit ad ſtatum faciendum, ut dictum eſt (art. præc.)

A R-

ARTICULUS VI. 873

Utrum omnes prælati eccleſiaſtici ſint in ſtatu perfectionis.

Opuſc. XVIII. *cap.* XXII. XXIII. XXV. & XXVI.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod omnes prælati eccleſiaſtici ſint in ſtatu perfectionis. Dicit enim Hieronymus ſuper ep. ad Tit. (cap. 1. ſup. illud, *Conſtituas per civitates &c.*) *Olim idem presbyter, qui & Epiſcopus*: & poſtea ſubdit: *Sicut ergo presbyteri ſciunt, ſe Eccleſiæ conſuetudine ei qui ſibi præpoſitus fuerit, eſſe ſubditos; ita Epiſcopi noverint, ſe magis conſuetudine quam diſpoſitionis dominicæ veritate presbyteris eſſe maiores, & in communi debere Eccleſiam regere.* Sed Epiſcopi ſunt in ſtatu perfectionis. Ergo & presbyteri habentes curam animarum.

2. Præterea. Sicut Epiſcopi ſuſcipiunt curam animarum cum conſecratione, ita etiam presbyteri curati, & Archidiaconi; de quibus ſuper illud Act. VI. *Conſiderate, fratres, viros boni teſtimonii ſeptem &c.* dicit Gloſſa (ordin. Bedæ) „ Hic „ diſcernebant Apoſtoli per Eccleſiam „ conſtitui ſeptem diaconos, qui eſſent „ ſublimioris gradus, & quaſi columnæ „ proximi circa aram. " Ergo videtur quod ipſi etiam ſint in ſtatu perfectionis.

3. Præterea. Sicut Epiſcopi obligantur ad hoc quod *animam ſuam ponant pro ovibus ſuis*, ita & presbyteri curati, & Archidiaconi. Sed hoc pertinet ad perfectionem caritatis, ut ſupra dictum eſt (art. 2. hu. quæſt. ad 3.) Ergo videtur quod etiam presbyteri curati, & Archidiaconi ſint in ſtatu perfectionis.

Sed contra eſt quod Dionyſius dicit in V. cap. eccleſ. Hierar. (cir. med.) *Pontificum quidem ordo conſummativus eſt; & perfectivus; ſacerdotum autem illuminativus, & lucidativus; miniſtrantium vero purgativus, & diſcretivus.* Ex quo patet quod perfectio ſolis Epiſcopis attribuitur.

Reſpondeo dicendum, quod in presbyteris, & diaconibus curam habentibus animarum duo poſſunt conſiderari, ſcilicet ordo, & cura. Ordo autem ipſe ordinatur ad quemdam actum in divinis officiis. Unde ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 3. ad 3.) quod diſtinctio ordinum ſub diſtinctione officiorum continetur. Unde per hoc quod aliqui ſuſcipiunt ſacrum ordinem, accipiunt poteſtatem quoſdam ſacros actus perficiendi; non autem obligantur ex hoc ipſo ad ea quæ ſunt perfectionis, niſi quatenus apud occidentalem Eccleſiam in ſuſceptione ſacri ordinis emittitur continentiæ votum, quod eſt unum eorum quæ ad perfectionem pertinent, ut infra dicetur (quæſt. clxxxvi. art. 4.) Unde patet quod ex hoc quod aliquis accipit ſacrum ordinem, non ponitur ſimpliciter in ſtatu perfectionis; quamvis interior perfectio ad hoc requiratur quod aliquis digne huiuſmodi actus exerceat.

Similiter etiam nec ex parte curæ quam ſuſcipiunt, ponuntur in ſtatu perfectionis. Non enim obligantur ex hoc ipſo vinculo perpetui voti ad hoc quod curam animarum retineant; ſed poſſunt eam deſerere, vel tranſeundo ad religionem, etiam abſque licentia Epiſcopi, ut habetur in Decretis XIX. quæſt. II. (cap. *Duæ ſunt*,) vel etiam cum licentia Epiſcopi poteſt aliquis Archidiaconus Archidiaconatum, vel parochiam dimittere, & ſimplicem præbendam accipere ſine cura: quod nullo modo liceret, ſi eſſet in ſtatu perfectionis. *Nemo enim manum mittens ad aratrum, & reſpiciens retro, aptus eſt regno Dei*, ut dicitur Luc. IX. 62.

Epiſcopi autem, quia ſunt in ſtatu perfectionis, non niſi auctoritate ſummi Pontificis, ad quem etiam ſolum pertinet in votis perpetuis diſpenſare, poſſunt epiſcopalem curam deſerere, & ex certis cauſis, ut infra dicetur (quæſt. clxxxv. art. 4.) Unde manifeſtum eſt quod non omnes prælati ſunt in ſtatu perfectionis, ſed ſoli Epiſcopi.

Ad primum ergo dicendum, quod de presbytero, & Epiſcopo dupliciter loqui poſſumus. Uno modo quantum ad nomen: & ſic olim non diſtinguebantur Epiſcopi, & presbyteri. Nam Epiſcopi dicuntur *ex eo quod ſuperintendunt*, ſicut dicit Auguſtinus XIX. de civitat. Dei (cap. XIX. a med.) Presbyteri autem in Græco dicuntur quaſi ſeniores. Unde & Apoſtolus communiter utitur nomine Presbyterorum quantum ad utroſque, cum dicit I. Timoth. VI. 18. *Qui bene præſunt presbyteri, duplici honore digni habeantur*: & ſimiliter etiam nomine Epiſcoporum: unde dicit Act. XX. 28. presbyteris Epheſinæ Eccleſiæ loquens: *At-*

Digitized by Google

Attendite vobis, & univerſo gregi, in quo vos Spiritus ſanctus poſuit Epiſcopos regere Eccleſiam Dei. Sed ſecundum rem ſemper inter eos fuit diſtinctio, etiam tempore Apoſtolorum, ut patet per Dionyſium v. cap. eccl. Hierar. (cir. med.) & Luc. x. ſuper illud, *Poſt hæc autem deſignavit Dominus &c.* dicit Gloſſa (ord. Bed.) „ Sicut in Apoſtolis forma eſt E„ piſcoporum; ſic in ſeptuaginta duobus „ diſcipulis forma eſt presbyterorum ſe„ cundi ordinis. “ Poſtmodum tamen ad ſchiſma vitandum neceſſarium fuit ut etiam nomina diſtinguerentur, ut ſcilicet maiores dicerentur Epiſcopi, minores autem Presbyteri. Dicere autem, presbyteros non differre ab Epiſcopis, inter dogmata hæretica numerat Auguſtinus in Lib. de hæreſ. (hæreſi 53.) ubi dicit, quod (*a*) Aeriani dicebant, presbyterum ab Epiſcopo nulla differentia debere diſcerni.

Ad ſecundum dicendum, quod Epiſcopi principaliter habent curam ovium ſuæ diœceſis; presbyteri autem curati, & Archidiaconi habent aliquas ſubminiſtrationes ſub Epiſcopis. Unde ſuper illud I. ad Corinth. xii. *Alii opitulationes, alii gubernationes*, dicit Gloſſa (interl.) „ *Opitulationes*, ideſt eos qui maioribus „ ferunt opem, ut Titus Apoſtolo, vel „ Archidiaconi Epiſcopis: *gubernationes*, „ ſcilicet minorum perſonarum prælatio„ nes, ut presbyteri ſunt, qui plebi „ documento ſunt. “ Et Dionyſius dicit v. cap. eccl. Hierar. (ante med.) quod *ſicut univerſam hierarchiam videmus in Ieſu terminatam; ita unamquamque functionem in proprio divino Hierarcha, ideſt Epiſcopo*. Et xvi. quæſt. 1. (cap. *Cunctis*) dicitur: *Omnibus presbyteris, & diaconibus attendendum eſt, ut nihil abſque proprii Epiſcopi licentia agant*. Ex quo patet quod ita ſe habent ad Epiſcopum, ſicut balivi, vel præpoſiti ad Regem: & propter hoc ſicut in mundanis poteſtatibus ſolus Rex benedictionem ſolemnem accipit, alii vero per ſimplicem commiſſionem inſtituuntur; ita etiam in Eccleſia cura epiſcopalis cum ſolemnitate conſecrationis committitur; cura autem Archidiaconatus, vel plebanatus cum ſimplici iniunctione; conſecrantur tamen in ſuſceptione ordinis etiam antequam curam habeant.

Ad tertium dicendum, quod ſicut plebani, & Archidiaconi non habent principaliter curam, ſed adminiſtrationem quamdam, ſecundum quod eis ab Epiſcopo committitur; ita etiam ad eos non pertinet principaliter paſtorale officium, nec obligatio ponendi animam pro ovibus, ſed inquantum participant de cura. Unde magis habent quoddam officium ad perfectionem pertinens, quam obtineant perfectionis ſtatum.

ARTICULUS VII. 874

Utrum ſtatus religioſorum ſit perfectior quam ſtatus prælatorum.

Inf. quæſt. clxxxv. *art.* 8. *cor.* & *quol.* iii: *art.* 17. *cor.* & *opuſc.* xviii. *cap.* xvii. xviii. & xix. & *Matth.* xix.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod ſtatus religioſorum ſit perfectior quam ſtatus prælatorum. Dominus enim dicit Matth. xix. 21. *Si vis perfectus eſſe, vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus*: quod faciunt religioſi. Non autem ad hoc tenentur Epiſcopi: dicitur enim xii. quæſt. 1. (cap. xix.) *Epiſcopi de rebus propriis, vel acquiſitis, vel quicquid de proprio habent, heredibus ſuis, ſi voluerint, derelinquant*. Ergo religioſi ſunt in perfectiori ſtatu quam Epiſcopi.

2. Præterea. Perfectio principalius conſiſtit in dilectione Dei quam in dilectione proximi. Sed ſtatus religioſorum directe ordinatur ad dilectionem Dei: unde & ex Dei ſervitio, & famulatu nominantur, ut Dionyſius dicit vi. cap. eccl. Hierar. (ante med.) Status autem Epiſcoporum videtur ordinari ad dilectionem proximi, cuius curæ ſuperintendunt, unde & nominantur, ut patet per Auguſtinum XIX. de civit. Dei (cap. xix. a med.) Ergo videtur quod ſtatus religioſorum ſit perfectior quam ſtatus Epiſcoporum.

3. Præterea. Status religioſorum ordinatur ad vitam contemplativam, quæ potior eſt quam vita activa, ad quam ordinatur ſtatus Epiſcoporum: dicit enim Gregorius in Paſtor. (part. 1. cap. vii. ante med.) quod *per vitam activam prodeſſe proximis cupiens Iſaias, officium prædicationis appetit; per contemplativam vero Hieremias amori Conditoris ſedulo inhærere deſiderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contradicit*. Ergo videtur quod ſtatus religioſorum ſit perfectior quam ſtatus Epiſcoporum.

Sed

(*a*) *Ita optime cod. Alcan. & alius quo utebatur Nicolaius, item Theologi. Al.* Arriani.

Sed contra. Nulli licet a maiori ſtatu ad minorem tranſire: hoc enim eſſet retro aſpicere. Sed poteſt aliquis a ſtatu religionis tranſire ad ſtatum epiſcopalem: dicitur enim XVIII. quæſt. I. (cap. *Statutum*) quod *ſacra ordinatio de monacho Epiſcopum facit*. Ergo ſtatus Epiſcoporum eſt perfectior quam ſtatus religioſorum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit XII. ſuper Geneſ. ad lit. (cap. XVI. a med.) *ſemper agens præſtantius eſt patiente*. In genere autem perfectionis ſecundum Dionyſium (cap. V. & VI. cæl. Hier.) Epiſcopi ſe habent ut perfectores, religioſi autem ut perfecti; quorum unum pertinet ad actionem, alterum autem ad paſſionem. Unde manifeſtum eſt quod ſtatus perfectionis potior eſt in Epiſcopis quam in religioſis.

Ad primum ergo dicendum, quod ab renuntiatio propriarum facultatum dupliciter conſiderari poteſt. Uno modo ſecundum quod eſt in actu: & ſic in ea non conſiſtit eſſentialiter perfectio, ſed eſt quoddam perfectionis inſtrumentum, ſicut ſupra dictum eſt (art. 3. hu. quæſt.) Et ideo nihil prohibet ſtatum perfectionis eſſe ſine abrenuntiatione propriorum; ſicut etiam dicendum eſt de aliis exterioribus obſervantiis. Alio modo poteſt conſiderari ſecundum præparationem, ut ſcilicet homo ſit paratus, ſi fuerit opus, omnia dimittere, vel diſtribuere: & hoc pertinet directe ad perfectionem. Unde Auguſtinus dicit in Lib. II. de Qq. Evangel. (quæſt. XI. parum a princ.) *Oſtendit Dominus filios ſapientiæ intelligere, non in abſtinendo, nec in manducando eſſe iuſtitiam, ſe in æquanimitate tolerandi inopiam*. Unde & Apoſtolus dicit (Philip. IV. 12.) *Scio & abundare, & penuriam pati*. Ad hoc autem maxime tenentur Epiſcopi quod omnia ſua pro honore Dei, & ſalute ſui gregis contemnant, cum opus fuerit, vel pauperibus ſui gregis largiendo, vel rapinam bonorum ſuorum cum gaudio ſuſtinendo.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc ipſum quod Epiſcopi intendunt his quæ pertinent ad proximorum dilectionem, provenit ex abundantia dilectionis divinæ. Unde Dominus primo a Petro quæſivit an eum diligeret; & poſtea ei ſui gregis curam commiſit: & Gregorius dicit in Paſtorali (par. I. cap. V. parum ante med.) *Si dilectionis teſtimonium eſt cura paſtoralis, quiſquis virtutibus pollens gregem Dei renuit paſcere, Paſtorem ſummum convincitur non amare*. Hoc autem eſt maioris dilectionis ſignum ut homo propter amicum etiam alii ſerviat, quam ſi ſoli amico velit ſervire.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut Gregorius dicit in Paſtorali (part. II. cap. I.) *ſit Præſul actione præcipuus, præ cunctis contemplatione ſuſpenſus*: quia ad ipſos pertinet non ſolum propter ſeipſos, ſed propter inſtructionem aliorum contemplari. Unde Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. V. parum a med.) quod de perfectis viris poſt contemplationem ſuam redeuntibus dicitur Pſal. CXLIV. 7. (a) *Memoriam ſuavitatis tuæ eructabunt*.

ARTICULUS VIII. 875

Utrum presbyteri curati, & Archidiaconi ſint maioris perfectionis quam religioſi.

Quol. I. *art.* 14. *ad* 2. & *quol.* III. *art.* 17. & *opuſc.* XVIII. *cap.* XX. & XXI. & *Matth.* XIX.

Ad octavum ſic proceditur. Videtur quod etiam presbyteri curati, & Archidiaconi ſint maioris perfectionis quam religioſi. Dicit enim Chryſoſtomus in ſuo Dial. (ſeu Lib. XVI. de ſacerdot. cap. IV. implic. & cap. VII. in princ.) *Si talem mihi aliquem adducas monachum, qualis, ut ſecundum exaggerationem dicam, Helias fuit; non tamen illi comparandus eſt qui traditus populis, & multorum peccata ferre compulſus, immobilis perſeverat, & fortis*: & paulo poſt dicit (cap. VII. parum a princ.) *Si quis proponeret optionem, ubi mallem placere, in officio ſacerdotali, an in ſolitudine monachorum, ſine comparatione eligerem illud quod prius dixi*: & in eodem libro (cap. V. in princ.) dicit: *Si quis bene adminiſtrato ſacerdotio, illius propoſiti*, ſcilicet monachalis, *ſudores conferat, tantum eos diſtare reperiet, quantum inter privatum diſtat & Regem*. Ergo videtur quod ſacerdotes habentes curam animarum ſint perfectiores religioſis.

2. Præterea. Auguſtinus dicit in epiſt. ad Valer. (epiſt. XXI. al CXLVIII. in prin.) *Cogitet religioſa prudentia tua, nihil eſſe in hac vita, & maxime hoc tempore, difficilius, laborioſius, periculoſius Epiſcopi, aut*

(a) *Vulgata*: Memoriam abundantiæ ſuavitatis tuæ eructabunt.

aut presbyteri , aut diaconi officio ; ſed apud Deum nihil beatius , ſi eo modo militetur , quo noſter Imperator iubet . Non ergo religioſi ſunt perfectiores presbyteris , aut diaconibus .

3. Præterea . Auguſtinus dicit ad Aurel. (epiſt. lx. al. lxxvi. in med.) *Nimis dolendum eſt , ſi ad tam ruinoſam ſuperbiam monachos ſurrigamus , & tam gravi contumelia clericos dignos putemus , ut ſcilicet dicatur , quod malus monachus bonus clericus eſt , cum aliquando etiam bonus monachus vix bonum clericum faciat* : & paulo ante præmittit , *non eſſe viam dandam ſervis Dei* , ideſt monachis , *ut ſe facilius putent eligi ad aliquid melius* , ſcilicet clericatum , *ſi facti fuerint deteriores* , ſcilicet abiecto monachatu . Ergo videtur quod illi qui ſunt in ſtatu clericali , ſint perfectiores religioſis .

4. Præterea . Non licet de ſtatu maiori ad minorem tranſire . Sed de ſtatu monaſtico tranſire licet ad officium presbyteri curam habentis , ut patet xvi. quæſt. i. (cap. xxviii.) ex decreto Gelaſii Papæ, qui dicit : *Si quis monachus fuerit, qui venerabilis vitæ merito, ſacerdotio dignus videatur , & Abbas, ſub cuius imperio Regi Chriſto militat , illum fieri Presbyterum petierit* ; *ab Epiſcopo debet eligi , & in loco quo iudicaverit , ordinari* . Et Hieronymus dicit ad Ruſticum monachum (epiſt. iv. inter med. & fi.) *Sic vive in monaſterio ut clericus eſſe merearis* . Ergo presbyteri curati, & Archidiaconi ſunt perfectiores religioſis.

5. Præterea . Epiſcopi ſunt in ſtatu perfectiori quam religioſi , ut ex ſupra dictis patet (art. præc.) Sed presbyteri curati, & Archidiaconi ex eo quod habent curam animarum , ſimiliores ſunt Epiſcopis quam religioſi . Ergo ſunt maioris perfectionis .

6. Præterea . Virtus conſiſtit circa difficile, & bonum, ut dicitur in II. Ethic. (cap. iii. cir. fi.) Sed difficilius eſt quod aliquis bene vivat in officio presbyteri curati, vel Archidiaconi , quam in ſtatu religionis . Ergo presbyteri curati , vel Archidiaconi ſunt perfectioris virtutis , quam religioſi .

Sed contra eſt quod dicitur xix. quæſt. ii. cap. *Duæ : Si quis in Eccleſia ſua ſub Epiſcopo populum retinet , & ſæculariter vivit , ſi afflatus Spiritu ſancto in aliquo monaſterio , vel regulari canonia ſalvare ſe voluerit* ; *quia lege privata ducitur , nulla ratio exigit ut lege publica conſtringatur* . Sed non ducitur aliquis a lege Spiritus ſancti , quæ ibi dicitur lex privata , niſi in aliquid perfectius . Ergo videtur quod religioſi ſint perfectiores quam Archidiaconi , vel presbyteri curati .

Reſpondeo dicendum , quod comparatio ſupereminentiæ non habet locum inter aliquos ex ea parte in qua conveniunt, ſed ex ea parte in qua differunt . In presbyteris autem curatis , & Archidiaconis tria eſt conſiderare , ſcilicet ſtatum , ordinem , & officium . Ad ſtatum pertinet quod ſæculares ſint ; ad ordinem , quod ſint ſacerdotes , vel diaconi ; ad officium , quod curam animarum habeant ſibi commiſſam . Si ergo ex alia parte ponamus (*a*) ſtatu religioſum , ordine diaconum , vel ſacerdotem , officio curam animarum habentem, ſicut plerique monachi , & canonici regulares habent ; in primo quidem excellit , in aliis autem par erit . Si autem differat ſecundus a primo ſtatu , & officio , conveniat autem ordine , ſicut ſunt religioſi ſacerdotes , & diaconi curam animarum non habentes ; manifeſtum eſt quod ſecundus primo erit ſtatu quidem excellentior, officio autem minor , ordine vero æqualis .

Eſt ergo conſiderandum , quæ præeminentia potior ſit, utrum ſtatus , vel officii : circa quod duo attendenda videntur , ſcilicet bonitas, & difficultas . Si ergo fiat comparatio ſecundum bonitatem, ſic præfertur ſtatus religionis officio presbyteri curati , vel Archidiaconi : quia religioſus totam vitam ſuam obligat ad perfectionis ſtudium ; presbyter autem curatus , vel Archidiaconus non obligat totam vitam ſuam ad curam animarum, ſicut Epiſcopus; nec etiam ei competit principalem curam ſubditorum habere , ſicut Epiſcopo ; ſed quædam particularia circa curam animarum eorum officio committuntur , ut ex dictis patet (art. 6. hu. quæſt. ad 2.) Et ideo comparatio ſtatus religionis ad eorum officium eſt ſicut univerſalis ad particulare, & ſicut holocauſti ad ſacrificium , quod eſt minus holocauſto , ut patet per Gregorium ſuper Ezech. (hom. xx. poſt med.) Unde & xix. quæſt. i. cap. i. dicitur : *Clericis qui monachorum propoſitum appetunt , quia meliorem vitam ſequi cupiunt , liberos eis ab Epiſcopis in monaſteriis oportet largiri ingreſſus* .

Sed hæc comparatio intelligenda eſt ſecundum genus operis : nam ſecundum ca-

(a) *Al.* ſtatum .

caritatem operantis contingit quandoque quod opus ex genere ſuo minus exiſtens magis ſit meritorium, ſcilicet ſi ex maiori caritate fiat.

Si vero attendatur difficultas bene converſandi in religione, & in officio habentis curam animarum; ſic difficilius eſt bene converſari cum cura animarum propter exteriora pericula: quamvis converſatio religionis ſit difficilior quantum ad ipſum genus operis, propter arctitudinem obſervantiæ regularis.

Si vero religioſus etiam ordine careat, ſicut patet de converſis religionum; ſic manifeſtum eſt excellere præeminentiam ordinis quantum ad dignitatem: quia per ſacrum ordinem aliquis deputatur ad digniſſima miniſteria, quibus ipſi Chriſto ſervitur in ſacramento altaris; ad quod requiritur maior ſanctitas interior quam requirat etiam religionis ſtatus: quia, ſicut Dionyſius dicit VI. cap. eccleſ. Hierar. (cir. med.) *monaſticus ordo debet ſequi ſacerdotales ordines, & ad eorum imitationem ad divina aſcendere*. Unde gravius peccat, ceteris paribus, clericus in ſacris ordinibus conſtitutus, ſi aliquid contrarium ſanctitati agat, quam aliquis religioſus qui non habet ordinem ſacrum; quamvis laicus religioſus teneatur ad obſervantias regulares, ad quas illi qui ſunt in ſacris ordinibus, non tenentur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad illas auctoritates Chryſoſtomi breviter reſponderi poſſet, quod non loquitur de ſacerdote curato minoris ordinis, ſed de Epiſcopo, qui dicitur ſummus Sacerdos: & hoc convenit intentioni illius libri, in quo conſolatur ſe, & Baſilium de hoc quod erant in Epiſcopos electi. Sed, hoc prætermiſſo, dicendum eſt, quod loquitur quantum ad difficultatem. Præmittit enim (cap. VI. in fin.) *Cum fuerit gubernator in mediis fluctibus, & de tempeſtate navem liberare potuerit, tunc merito teſtimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur*. Et poſt concludit, quod ſupra poſitum eſt (in arg.) de monacho, *qui non comparandus eſt illi qui traditus populis immobilis perſeverat*. Et ſubdit cauſam: quia *ſicut in tranquillitate, ita in tempeſtate gubernavit ſeipſum*. Ex quo nihil aliud oſtendi poteſt, niſi quod periculoſior eſt ſtatus habentis curam animarum, quam monachi: in maiori autem periculo innocentem ſe ſervare, eſt maioris virtutis indicium. Sed hoc etiam ad magnitudinem virtutis pertinet quod aliquis vitet pericula religionem intrando: unde non dicit, quod mallet eſſe in officio ſacerdotali quam in ſolitudine monachorum; ſed quod mallet placere in hoc quam in illo, quia hoc eſt maioris virtutis argumentum.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam illa auctoritas Auguſtini manifeſte loquitur quantum ad difficultatem, quæ oſtendit magnitudinem virtutis in his qui bene converſantur, ſicut dictum eſt (in ſolut. præced.)

Ad tertium dicendum, quod Auguſtinus ibi comparat monachos clericis quantum ad diſtantiam ordinis, non quantum ad diſtantiam religionis, & ſæcularis vitæ.

Ad quartum dicendum, quod illi qui a ſtatu religionis aſſumuntur ad curam animarum, cum prius eſſent in ſacris ordinibus conſtituti, aſſequuntur aliquid quod prius non habebant, ſcilicet officium curæ; non autem deponunt quod prius habebant, ſcilicet religionis ſtatum. Dicitur enim in Decretis XVI. quæſt. I. (cap. III.) *De monachis qui diu morantes in monaſteriis, ſi poſtea ad clericatus ordinem pervenerint, ſtatuimus non debere eos a priori propoſito diſcedere*. Sed presbyteri curati, vel Archidiaconi, quando religionem ingrediuntur, curam deponunt, ut adipiſcantur perfectiorem ſtatum. Unde ex hoc ipſo excellentia ex parte religionis oſtenditur. In hoc autem quod religioſi laici aſſumuntur in clericatum, & ad ſacros ordines, manifeſte promoventur ad melius, ſicut ſupra dictum eſt (in arg. 4.) Et hoc oſtenditur ex ipſo modo loquendi, cum Hironymus dicit: *Sic in monaſterio vive ut clericus eſſe merearis*.

Ad quintum dicendum, quod presbyteri curati, & Archidiaconi ſunt ſimiliores Epiſcopis, quam religioſi, quantum ad aliquid, ſcilicet quantum ad curam animarum, quam ſecundario habent; ſed quantum ad perpetuam obligationem, quæ requiritur ad ſtatum perfectionis, ſimiliores ſunt Epiſcopo religioſi, ut ex ſupra dictis patet (art. 5. & 6. hu. quæſt.)

Ad ſextum dicendum, quod difficultas quæ eſt ex arduitate operis, addit ad perfectionem virtutis; difficultas autem quæ provenit ex exterioribus impedimentis quandoque quidem diminuit perfectionem virtutis, puta cum aliquis non tantum virtutem amat, ut impedimenta virtutis declinare velit, ſecundum illud Apoſto-

li

li I. ad Corinth. IX. 25. *Omnis qui in agone contendit, ab omnibus ſe abſtinet:* quandoque vero eſt ſignum perfectioris virtutis, puta cum alicui ex inopinato, vel ex neceſſaria cauſa impedimenta virtutis occurrunt, propter quæ tamen a virtute non declinat. In ſtatu autem religionis eſt maior difficultas ex arduitate operum; ſed in his qui in ſæculo vivunt qualitercumque, eſt maior difficultas ex impedimentis virtutis, quæ religioſi per omnia provide vitaverunt.

QUAESTIO CLXXXV.

De iis quæ pertinent ad ſtatum Epiſcoporum,

in octo articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de his quæ pertinent ad ſtatum Epiſcoporum: & circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum liceat Epiſcopatum appetere.

Secundo, utrum liceat Epiſcopatum finaliter recuſare.

Tertio, utrum oporteat ad Epiſcopatum eligere meliorem.

Quarto, utrum Epiſcopus poſſit ad religionem tranſire.

Quinto, utrum liceat ei corporaliter ſubditos ſuos deſerere.

Sexto, utrum poſſit habere proprium.

Septimo, utrum peccet mortaliter bona eccleſiaſtica pauperibus non erogando.

Octavo, utrum religioſi qui ad Epiſcopatum aſſumuntur, teneantur ad obſervantias regulares.

ARTICULUS I. 876

Utrum liceat Epiſcopatum appetere.

Quol. II. *art.* II. *& quo.* III. *art.* 9. *cor. & quol.* V. *art.* I. *co. & quo.* XII. *art.* 18. *& opuſc.* XVIII. *cap.* XIX. *&* I. *Tim.* III.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod liceat Epiſcopatum appetere. Dicit enim Apoſtolus I. ad Timoth. III. 1. *Qui Epiſcopatum deſiderat, bonum opus deſiderat.* Sed licitum eſt, & laudabile bonum opus deſiderare. Ergo etiam laudabile eſt deſiderare Epiſcopatum.

2. Præterea. Status Epiſcoporum eſt perfectior quam religioſorum ſtatus, ut ſupra habitum eſt (quæſt. præc. art. 7.) Sed laudabile eſt quod aliquis deſideret ad ſtatum religionis tranſire. Ergo etiam laudabile eſt quod aliquis appetat ad Epiſcopatum promoveri.

3. Præterea. Proverb. XI. 26. dicitur: *Qui abſcondit frumenta, maledicetur in populis; benedictio autem ſuper caput vendentium.* Sed ille qui eſt idoneus & vita, & ſcientia ad Epiſcopatum, videtur frumenta ſpiritualia abſcondere, ſi ſe ab Epiſcopatu ſubtrahat; per hoc autem quod Epiſcopatum accipit; ponitur in ſtatu frumenta ſpiritualia diſpenſandi. Ergo videtur quod laudabile ſit Epiſcopatum appetere, & vituperabile ipſum refugere.

4. Præterea. Facta Sanctorum, quæ in ſacra Scriptura narrantur, nobis proponuntur in exemplum, ſecundum illud ad Rom. XV. 4. *Quæcumque ſcripta ſunt, ad noſtram doctrinam ſcripta ſunt.* Sed legitur Iſa. VI. quod Iſaias ſe obtulit ad officium prædicationis: quod præcipue competit Epiſcopis. Ergo videtur quod appetere Epiſcopatum ſit laudabile.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit XIX. de civit. Dei (cap. XIX. a med.) *Locus ſuperior, ſine quo populus regi non poteſt, etſi ita adminiſtretur ut decet, tamen indecenter appetitur.*

Reſpondeo dicendum, quod in Epiſcopatu tria poſſunt conſiderari. Quorum unum eſt principale, & finale, ſcilicet epiſcopalis operatio, per quam utilitati proximorum intenditur, ſecundum illud Ioan. ult. 17. *Paſce oves meas.* Aliud autem eſt altitudo gradus, quia Epiſcopus ſuper alios conſtituitur, ſecundum illud Matth. XXIV. 45. *Fidelis ſervus, & prudens, quem conſtituit Dominus ſuper familiam ſuam.* Tertium autem eſt, quod conſequenter ſe habet ad iſta, ſcilicet reverentia, & honor, & ſufficientia temporalium, ſecundum illud I. ad Tim. V. 17. *Qui bene præſunt presbyteri, duplici honore digni habeantur.* Appetere ergo Epiſcopatum ratione huiuſmodi circumſtantium bonorum, manifeſtum eſt quod eſt illicitum, & pertinet ad cupiditatem, vel ambitionem. Unde contra Phariſæos Dominus dicit Matth. XXIII. 6. *Amant primos recubitus in cœnis, & primas cathedras in ſynagogis, & ſalutationes in foro, & vocari ab hominibus Rabbi.*

Quantum autem ad ſecundum, ſcilicet ad celſitudinem gradus, appetere Epiſcopatum eſt præſumptuoſum. Unde Dominus arguit diſcipulos Matth. XX. 25.

pri-

Digitized by Google

primatum quærentes, dicens: *Scitis quia principes gentium dominantur eorum*: ubi Chryſoſtomus (hom. lxvi. in Matth. a med.) dicit, quod „ per hoc oſtendit quod „ gentile eſt primatus cupere ; & ſic „ gentium comparatione eorum animam „ æſtuantem convertit. “

Sed appetere proximis prodeſſe, eſt ſecundum ſe laudabile, & virtuoſum. Verum quia, prout eſt epiſcopalis actus, habet annexam gradus celſitudinem, præſumptuoſum videtur quod aliquis præeſſe appetat ad hoc quod ſubditis proſit, niſi manifeſta neceſſitate imminente; ſicut Gregorius dicit in Paſtor. (part. I. cap. VIII. cir. med.) quod *tunc laudabile erat Epiſcopatum quærere, quando per hunc quemquam dubium non erat ad ſupplicia graviora pervenire*: (unde non de facili inveniebatur qui hoc onus aſſumeret;) præſertim cum aliquis caritatis zelo divinitus ad hoc incitatur; ſicut Gregorius dicit in Paſtor. (part. I. cap. VII. ante med.) quod *Iſaias prodeſſe proximis cupiens, laudabiliter officium prædicationis appetit*.

Poteſt tamen abſque præſumptione quilibet appetere talia opera facere, ſi eum contingeret in tali officio eſſe, vel etiam ſe eſſe dignum ad talia opera exequenda; ita quod opus bonum cadat ſub deſiderio, non autem primatus dignitatis. Unde Chryſoſtomus (alius Auctor) dicit ſuper Matth. (hom. xxxv. in oper. imperf. aliquant. a med.) *Opus quidem deſiderare bonum, bonum eſt; primatum autem honoris concupiſcere, vanitas eſt. Primatus enim fugientem ſe deſiderat, deſiderantem ſe horret*.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Gregorius dicit in Paſt. (par. I. cap. VIII.) *illo tempore hoc dixit Apoſtolus quo ille qui plebibus præerat, primus ad martyrii tormenta ducebatur*: & ſic nihil aliud erat quod in Epiſcopatu appeti poſſet, niſi bonum opus. Unde Auguſtinus dicit XIX. de civ. Dei (cap. XIX. a med.) quod Apoſtolus dicens, *Qui Epiſcopatum deſiderat, bonum opus deſiderat, exponere voluit quid ſit Epiſcopatus, quia nomen operis eſt, non honoris: Græcum eſt enim: epi* (ἐπὶ) *quippe ſuper, ſcopos* (σκοπὸς) *vero intentio eſt. Ergo* ἐπισκοπεῖν, *ſi velimus, latine ſuperintendere poſſumus dicere, ut intelligat, non ſe eſſe Epiſcopum qui præeſſe dilexerit, non prodeſſe. In actione enim* (ut parum ante præmittit) *non amandus eſt honor in hac vita, ſive potentia, quoniam omnia vana ſunt ſub Sole; ſed opus ipſum, quod per eumdem honorem, vel potentiam fit*. Et tamen, ut Gregorius dicit in Paſtor. (loc. cit.) *Apoſtolus laudans deſiderium*, ſcilicet boni operis, *in pavorem vertit protinus quod laudavit, cum ſubiungit: Oportet autem Epiſcopum irreprehenſibilem eſſe, quaſi dicat: Laudo quod quæritis; ſed prius diſcite quid quæratis*.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt eadem ratio de ſtatu religionis, & de ſtatu epiſcopali, propter duo. Primo quidem quia ad ſtatum epiſcopalem præexigitur vitæ perfectio; ut patet per hoc quod Dominus a Petro quæſivit, ſi plus eum ceteris diligeret, antequam ei committeret paſtorale officium: ſed ad ſtatum religionis non præexigitur perfectio, ſed eſt via in perfectionem: unde & Dominus Matth. XIX. non dixit, *Si es perfectus, vade, vende omnia quæ habes*, ſed, *Si vis perfectus eſſe*. Et huius differentiæ ratio eſt, quia ſecundum Dionyſium (cap. V. eccleſ. Hierar. cir. med.) perfectio pertinet active ad Epiſcopum ſicut ad perfectorem, ad monachum autem paſſive ſicut ad perfectum. Requiritur autem quod ſit perfectus aliquis, ad hoc quod poſſit alios ad perfectionem adducere: quod non præexigitur ab eo qui debet ad perfectionem adduci. Eſt autem præſumptuoſum quod aliquis perfectum ſe reputet, non autem quod aliquis ad perfectionem tendat. Secundo quia ille qui ſtatum religionis aſſumit, ſe aliis ſubiicit ad ſpiritualia capienda; & hoc cuilibet licet. Unde Auguſtinus XIX. de civitate Dei (cap. XIX. a med.) dicit: *A ſtudio cognoſcendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile otium pertinet*. Sed ille qui tranſit ad ſtatum epiſcopalem, ſublimatur ad hoc quod aliis provideat: & hanc ſublimationem nullus debet ſibi aſſumere, ſecundum illud ad Heb. V. 4. *Neque quiſquam ſumit ſibi honorem, ſed qui vocatur a Deo*: & Chryſoſtomus (alius Auctor) dicit ſuper Matth. (hom. XXXV. in op. imperf. inter med. & fin.) *Primatum Eccleſiæ concupiſcere neque iuſtum eſt, neque utile. Quis enim ſapiens vult ultro ſe ſubiicere ſervituti, & periculo tali, ut det rationem pro omni Eccleſia? niſi forte qui non timet Dei iudicium, abutens primatu eccleſiaſtico ſæculariter, ut ſcilicet convertat ipſum in ſæcularem*.

Ad tertium dicendum, quod diſpenſatio ſpiritualium frumentorum non eſt fa-

facienda ſecundum arbitrium cuiuslibet, ſed principaliter quidem ſecundum arbitrium, & diſpoſitionem Dei, ſecundario autem ſecundum arbitrium ſuperiorum prælatorum; ex quorum perſona dicitur I. ad Corinth. IV. 1. *Sic nos exiſtimet homo ut miniſtros Chriſti, & diſpenſatores myſteriorum Dei*. Et ideo non intelligitur ille abſcondere frumenta ſpiritualia cui non competit ex officio, nec ei a ſuperiore iniungitur, ſi ab aliorum correctione, aut gubernatione deſiſtat; ſed ſolum tunc intelligitur abſcondere, ſi diſpenſationem negligat, cum ei ex officio incumbit; vel ſi officium, cum ei iniungitur, pertinaciter recipere renuat. Unde Auguſtinus dicit XIX. de civitate Dei (cap. XIX. cir. fin.) *Otium ſanctum quærit caritas veritatis; negotium iuſtum ſuſcipit neceſſitas caritatis: quam ſarcinam ſi nullus imponit, percipiendæ, atque intuendæ vacandum eſt veritati; ſi autem imponitur, ſuſcipienda eſt propter caritatis neceſſitatem*.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut Gregorius dicit in Paſtorali (par. 1. cap. VII. a med.) *Iſaias, qui mitti voluit, ante ſe per altaris calculum purgatum vidit, ne non purgatus adire quiſque ſacra miniſteria audeat. Quia ergo valde difficile eſt purgatum ſe quemlibet poſſe cognoſcere, prædicationis officium tutius declinatur*.

ARTICULUS II. 877

Utrum liceat Epiſcopatum iniunctum omnino recuſare.

Quol. V. art. 22.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod liceat Epiſcopatum iniunctum omnino recuſare. Ut enim Gregorius dicit in Paſtor. (par. 1. cap. VII. paulo a princ.) *per activam vitam prodeſſe proximis cupiens Iſaias, officium prædicationis appetit; per contemplativam vero Hieremias amori Conditoris ſedulo inhærere deſiderans, ne mitti ad prædicandum debeat, contradicit*. Nullus autem peccat, ſi meliora nolit deſerere, ut minus bonis inhæreat. Cum ergo amor Dei præemineat dilectioni proximi, & vita contemplativa præferatur vitæ activæ, ut ex ſupradictis patet (quæſt. XXV. art. 1. & quæſt. XXVI. art. 2. & quæſt. CLXXXII. art. 1.) videtur quod non peccat ille qui omnino Epiſcopatum recuſat.

2. Præterea. Sicut Gregorius dicit (in Paſtorali par. 1. cap. VII. a med.) *valde difficile eſt ut aliquis ſe purgatum poſſit cognoſcere: nec debet aliquis non purgatus ſacra miniſteria adire*. Si ergo aliquis non ſentiat ſe eſſe purgatum, quantumcumque ſibi epiſcopale iniungatur officium, non debet illud ſuſcipere.

3. Præterea. De B. Marco Hieronymus dicit in prologo ſuper Marcum (verſus fin.) quod *amputaſſe ſibi poſt fidem pollicem dicitur, ut ſacerdotio reprobus haberetur*. Similiter aliqui votum emittunt ut numquam Epiſcopatum accipiant. Sed eiuſdem rationis eſt ponere impedimentum ad aliquid, & omnino recuſare illud. Ergo videtur quod abſque peccato poſſit aliquis omnino Epiſcopatum recuſare.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit ad Eudoxium (ep. XLVIII. al. LXXXI. ante med.) *Si quam operam veſtram mater Eccleſia deſideraverit, nec elatione avida ſuſcipiatis, nec blandiente deſidia reſpuatis*. Poſtea ſubdit: *Neque otium veſtrum neceſſitatibus Eccleſiæ præponatis; cui parturienti ſi nulli boni miniſtrare vellent, quomodo naſceremini non inveniretis*.

Reſpondeo dicendum, quod in aſſumptione Epiſcopatus duo ſunt conſideranda: primo quidem quid deceat hominem appetere ſecundum propriam voluntatem; ſecundo quid hominem deceat facere ad voluntatem alterius. Quantum ergo ad propriam voluntatem, convenit homini principaliter inſiſtere propriæ ſaluti; ſed quod aliorum ſaluti intendat, hoc convenit homini ex diſpoſitione alterius poteſtatem habentis, ut ex ſupra dictis patet (art. præced. ad 3.). Unde ſicut ad inordinationem voluntatis pertinet quod aliquis proprio motu feratur in hoc quod aliorum gubernationi præficiatur; ita etiam ad inordinationem voluntatis pertinet quod aliquis omnino contra ſuperioris iniunctionem, prædictum gubernationis officium finaliter recuſet, propter duo.

Primo quidem quia hoc repugnat caritati proximorum, quorum utilitati ſe aliquis debet exponere pro loco, & tempore. Unde Auguſtinus XIX. de civ. Dei dicit (cap. XIX. cir. fin.) quod *negotium iuſtum ſuſcipit neceſſitas caritatis*. Secundo quia hoc repugnat humilitati; per quam aliquis ſuperiorum mandatis ſe ſubiicit. Unde Gregorius dicit in Paſt. (par. 1. cap. VI.) *Tunc ante Dei oculos*

vera eſt humilitas, cum ad reſpuendum hoc quod utiliter ſubire præcipitur, pertinax non eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ſimpliciter & abſolute loquendo, vita contemplativa potior ſit quam activa, & amor Dei quam dilectio proximi; tamen ex alia parte bonum multitudinis præferendum eſt bono unius. Unde Auguſtinus dicit in verbis præmiſſis: *Neque otium veſtrum neceſſitatibus Eccleſiæ præponatis*: præſertim quia & hoc ipſum ad dilectionem Dei pertinet quod aliquis ovibus Chriſti curam paſtoralem impendat. Unde ſuper illud Ioan ult. *Paſce oves meas*, dicit Auguſtinus (tract. CXXIII. cir. med.) „ Sit amoris officium paſcere „ dominicum gregem, ſicut fuit timoris „ indicium negare paſtorem. “ Similiter etiam prælati non ſic transferuntur ad vitam activam ut contemplativam deſerant: unde Auguſtinus dicit XIX. de civ. Dei (cap. XIX. in fin.) quod *ſi imponatur ſarcina paſtoralis officii, nec ſic deſerenda eſt delectatio veritatis*, quæ ſcilicet in contemplatione habetur.

Ad ſecundum dicendum, quod nullus tenetur obedire prælato ad aliquod illicitum, ſicut patet ex his quæ ſupra dicta ſunt de obedientia (quæſt. CIV. art. 5.) Poteſt ergo contingere quod ille cui iniungitur prælationis officium, in ſe aliquid ſentiat, propter quod non liceat ei prælationem accipere. Hoc autem impedimentum quandoque quidem removeri poteſt per ipſummet cui paſtoralis cura iniungitur; puta ſi habeat peccandi propoſitum, quod poteſt deſerere: & propter hoc non excuſatur quin finaliter teneatur obedire prælato iniungenti. Quandoque vero impedimentum ex quo fit ei illicitum paſtorale officium, non poteſt ipſe removere, ſed prælatus qui iniungit; puta ſi ſit irregularis, vel excommunicatus: & tunc debet defectum ſuum prælato iniungenti oſtendere: qui ſi impedimentum removere voluerit, tenetur humiliter obedire. Unde Exod. IV. 10. cum Moyſes dixiſſet, *Obſecro, Domine, non ſum eloquens ab heri, & nudius tertius*, Dominus reſpondit ad eum: *Ego ero in ore tuo, doceboque te quid loquaris*. Quandoque vero non poteſt removeri impedimentum nec per iniungentem, nec per eum cui iniungitur; ſicut ſi Archiepiſcopus non poſſit ſuper irregularitate diſpenſare: unde ſubditus non tenetur ei obedire ad ſuſcipiendum Epiſcopatum, vel etiam ſacros ordines, ſi ſit irregularis.

Ad tertium dicendum, quod accipere Epiſcopatum non eſt de ſe neceſſarium ad ſalutem, ſed fit neceſſarium ex ſuperioris præcepto. His autem quæ ſic ſunt neceſſaria ad ſalutem, poteſt aliquis impedimentum licite apponere, antequam fiat præceptum: alioquin non liceret alicui tranſire ad ſecundas nuptias, ne per hoc impediretur a ſuſceptione Epiſcopatus, vel ſacri ordinis. Non autem hoc liceret in his quæ per ſe ſunt de neceſſitate ſalutis. Unde B. Marcus non contra præceptum egit, ſibi digitum amputando; quamvis eum credibile ſit hoc ex inſtinctu Spiritus ſancti feciſſe, ſine quo non licet alicui ſibi manum iniicere. Qui autem votum emittit de non ſuſcipiendo Epiſcopatu, ſi per hoc intendat ſe obligare ad hoc quod nec per obedientiam ſuperioris prælati accipiat, illicite vovet; ſi autem intendit ad hoc ſe obligare ut, quantum eſt de ſe, Epiſcopatum non quærat, nec ſuſcipiat, niſi imminente neceſſitate, licitum eſt votum, quia vovet ſe facturum id quod hominem facere decet.

ARTICULUS III. 878

Utrum oporteat eum qui ad Epiſcopatum aſſumitur, eſſe ceteris meliorem.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod oporteat eum qui ad Epiſcopatum aſſumitur, eſſe ceteris meliorem. Dominus enim Petrum, cui commiſſurus erat paſtorale officium, examinavit, ſi ſe diligeret plus ceteris. Sed ex hoc aliquis melior eſt quod Deum plus diligit. Ergo videtur quod ad Epiſcopatum non ſit aſſumendus niſi ille qui eſt ceteris melior.

2. Præterea. Symmachus Papa dicit (cap. *Viliſſimus* I. quæſt. I.) *Viliſſimus computandus eſt, niſi ſcientia, & ſanctitate præcellat qui eſt dignitate præſtantior*. Sed ille qui præcellit ſcientia, & ſanctitate, eſt melior. Ergo non debet aliquis ad Epiſcopatum aſſumi, niſi ſit ceteris melior.

3. Præterea. In quolibet genere minora per maiora reguntur, ſicut corporalia reguntur per ſpiritualia, & inferiora corpora per ſuperiora, ut Auguſtinus dicit in III. de Trinit. (cap. IV.) Sed Epiſcopus aſſumitur ad regi-

Digitized by Google

men aliorum. Ergo debet eſſe ceteris melior.

Sed contra eſt quod Decretalis dicit (cap. *Cum dilectus* de electione &c.) quod *ſufficit eligere bonum, neque oportet eligere meliorem*.

Reſpondeo dicendum, quod circa aſſumptionem alicuius ad Epiſcopatum aliquid conſiderandum eſt ex parte eius qui aſſumitur, & aliquid ex parte eius qui aſſumit. Ex parte enim eius qui aſſumit vel eligendo, vel providendo, requiritur quod talem eligat qui fideliter divina myſteria diſpenſet: quæ quidem diſpenſari debent ad utilitatem Eccleſiæ, ſecundum illud I Corinth. XIV. 12. *Ad ædificationem Eccleſiæ quærite ut abundetis*. Non autem divina miniſteria hominibus committuntur propter eorum remunerationem, quam expectare debent in futuro. Et ideo ille qui debet aliquem eligere in Epiſcopum, vel de eo providere, non tenetur aſſumere meliorem ſimpliciter, quod eſt ſecundum caritatem, ſed meliorem quoad regimen Eccleſiæ, qui ſcilicet poſſit Eccleſiam & inſtruere, & defendere, & pacifice gubernare. Unde contra quoſdam Hieronymus dicit (ſup. illud cap. I. ad Tit. *Et conſtituas per civit. &c.*) quod *quidam non quærunt eos in Eccleſia columnas erigere, quos plus cognoſcunt Eccleſiæ prodeſſe; ſed quos plus ipſi amant, vel quorum ſunt obſequiis deliniti, vel dediti, vel pro quibus maiorum quiſpiam rogaverit, &, ut deteriora taceam, qui ut clerici fierent, muneribus impetrarunt*.

Hoc autem pertinet ad acceptionem perſonarum, quæ in talibus eſt grave peccatum. Unde ſuper illud Iacobi II. *Fratres mei, nolite in perſonarum acceptione &c.* dicit Gloſſa Auguſtini (ord. epiſt. CLXVII. al. XXIX. ad Hieron. inter med. & fin.) „ Si hanc diſtantiam ſedendi, vel ſtandi ad honores eccleſiaſticos referamus, non eſt putandum, leve eſſe peccatum in perſonarum acceptione habere fidem Domini gloriæ. Quis enim ferat, eligi divitem ad ſedem honoris Eccleſiæ, contempto paupere inſtructiore, & ſanctiore? “

Ex parte autem eius qui aſſumitur, non requiritur quod reputet ſe aliis meliorem: hoc enim eſſet ſuperbum, & præſumptuoſum; ſed ſufficit quod nihil in ſe inveniat per quod illicitum ei reddatur aſſumere prælationis officium. Unde licet Petrus interrogatus eſſet, an Dominum plus ceteris diligeret, in ſua reſponſione non ſe prætulit ceteris, ſed ſimpliciter reſpondit, quod Chriſtum amaret.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus in Petro ſciebat ex ſuo munere eſſe idoneitatem, etiam quantum ad alia, gubernandi Eccleſiam: & ideo eum de ampliori dilectione examinavit; ad oſtendendum quod ubi alias invenitur homo idoneus ad Eccleſiæ regimen, præcipue attendi debet in ipſo eminentia divinæ dilectionis.

Ad ſecundum dicendum, quod auctoritas illa eſt intelligenda quantum ad ſtudium illius qui in dignitate conſtitutus eſt: debet enim ad hoc intendere, ut talem ſe exhibeat ut ceteros & ſcientia, & ſanctitate præcellat. Unde Gregorius dicit in Paſtorali (par. II. cap. I.) *Tantum debet actionem populi actio tranſcendere præſulis, quantum diſtare ſolet a grege vita paſtoris*. Non autem ei imputandum eſt, ſi ante prælationem excellentior non fuit, ut ex hoc debeat viliſſimus reputari.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut dicitur I. ad Corinth. XII. 4. *diviſiones gratiarum, & miniſtrationum, & operationum ſunt*. Unde nihil prohibet aliquem eſſe magis idoneum ad officium regiminis, qui tamen non excellit in gratia ſanctitatis. Secus autem eſt in regimine naturalis ordinis, in quo id quod eſt ſuperius ordine naturæ, ex hoc ipſo habet maiorem idoneitatem ad hoc quod inferiora diſponat.

ARTICULUS IV. 879

Utrum Epiſcopus poſſit licite curam epiſcopalem deſerere, ut ad religionem ſe transferat.

Sup. quæſt. CLXXXIV. *art. 6. cor. fi. & infra quæſt.* CLXXXIX. *art. 7. cor.*

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod Epiſcopus non poſſit licite curam epiſcopalem deſerere, ut ad religionem ſe transferat. Nulli enim licet de ſtatu perfectiori ad minus perfectum ſtatum tranſire: hoc enim eſt retro reſpicere; quod eſt damnabile, ſecundum Domini ſententiam dicentis Lucæ IX. 62. *Nemo mittens manum ad aratrum, & reſpiciens retro, aptus eſt regno Dei*. Sed ſtatus epiſcopalis eſt perfectior quam ſtatus religionis, ut ſupra habitum eſt (quæſt. CLXXXIV. art. 7.) Ergo ſicut non licet

licet de ſtatu religionis redire ad ſæculum; ita non licet de ſtatu epiſcopali ad religionem tranſire.

2. Præterea. Ordo gratiæ eſt decentior quam ordo naturæ. Sed ſecundum naturam non movetur idem ad contraria; puta ſi lapis naturaliter deorſum movetur, non poteſt naturaliter a deorſum redire in ſurſum. Sed ſecundum ordinem gratiæ licet tranſire de ſtatu religionis ad ſtatum epiſcopalem. Ergo non licet e converſo de ſtatu epiſcopali redire ad ſtatum religionis.

3. Præterea. Nihil in operibus gratiæ debet eſſe otioſum. Sed ille qui eſt ſemel in Epiſcopum conſecratus, perpetuo retinet ſpiritualem poteſtatem conferendi ordines, & alia huiuſmodi faciendi, quæ ad epiſcopale officium pertinent: quæ quidem poteſtas otioſa remanere videtur in eo qui curam epiſcopalem dimittit. Ergo videtur quod Epiſcopus non poſſit curam epiſcopalem dimittere, & ad religionem tranſire.

Sed contra. Nullus cogitur ad id quod eſt ſecundum ſe illicitum. Sed illi qui petunt ceſſionem a cura epiſcopali, ad cedendum compelluntur, ut patet extra de renunt. cap. *Quidam*. Ergo videtur quod deſerere curam epiſcopalem non ſit illicitum.

Reſpondeo dicendum, quod perfectio epiſcopalis ſtatus in hoc conſiſtit quod aliquis ex divina dilectione ſe obligat ad hoc quod ſaluti proximorum inſiſtat. Et ideo tamdiu obligatur ad hoc quod curam paſtoralem retineat, quamdiu poteſt ſubditis ſibi commiſſis proficere ad ſalutem: quam quidem negligere non debet, neque propter divinæ contemplationis quietem; cum Apoſtolus propter neceſſitatem ſubditorum etiam a contemplatione futuræ vitæ ſe differri patienter toleraret, ſecundum illud ad Philip. I. 22. *Ecce quid eligam, ignoro: coarctor autem e duobus, deſiderium habens diſſolvi, & eſſe cum Chriſto multo magis melius; permanere autem in carne neceſſarium eſt propter vos; & hoc confidens ſcio, quia manebo*: neque propter quæcumque adverſa vitanda, vel lucra conquirenda: quia, ſicut dicitur Ioan X. 11. *bonus paſtor ponit animam ſuam pro ovibus ſuis*.

Contingit tamen quandoque quod Epiſcopus impeditur procurare ſubditorum ſalutem multipliciter. Quandoque quidem propter defectum proprium, vel conſcientiæ, ſicut ſi ſit homicida, vel ſimoniacus, vel etiam corporis, puta ſi ſit ſenex, vel infirmus; vel etiam ſcientiæ, quæ ſufficiat ad curam regiminis; vel etiam irregularitatis, puta ſi ſit bigamus. Quandoque autem propter defectum ſubditorum, in quibus non poteſt proficere. Unde Gregorius dicit in II. Dialog. (cap. III. a med.) *Ibi æquanimiter portandi ſunt mali, ubi inveniuntur aliqui, qui adiuventur, boni; ubi autem omnino fructus de bonis deeſt, fit aliquando de malis labor ſupervacuus. Unde ſæpe agitur in animo perfectorum, quod cum laborem ſuum ſine fructu eſſe conſiderant, in locum alium ad laborem cum fructu migrant*. Quandoque autem contingit ex parte aliorum; puta cum de prælatione alicuius perſonæ ſcandalum ſuſcitatur: nam, ut Apoſtolus dicit I. ad Corinth. VIII. 13. *ſi eſca ſcandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in æternum*: dum tamen ſcandalum non oriatur ex malitia aliquorum volentium fidem, aut iuſtitiam Eccleſiæ conculcare: propter huiuſmodi enim ſcandalum non eſt cura paſtoralis dimittenda, ſecundum illud Matth. XV. 14. *Sinite illos*, ſcilicet qui ſcandalizabantur de veritate doctrinæ Chriſti: *cæci ſunt, & duces cæcorum*.

Oportet tamen quod ſicut curam regiminis aſſumit aliquis per providentiam ſuperioris prælati; ita etiam per eius auctoritatem ex cauſis prædictis deſerat ſuſceptam. Unde extra de renunt. (cap. *Niſi cum pridem* in fin.) dicit Innocentius III. *Etſi pennas habeas, quibus ſatagas in ſolitudinem avolare, ita tamen adſtrictæ ſunt nexibus præceptorum, ut liberum non habeas abſque noſtra permiſſione volatum*. Soli enim Papæ licet diſpenſare in voto perpetuo, quo quis ſe ad curam ſubditorum adſtrinxit, Epiſcopatum ſuſcipiens.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio religioſorum, & Epiſcoporum ſecundum diverſa attenditur. Nam ad perfectionem religionis pertinet ſtudium quod quis adhibet ad propriam ſalutem; ad perfectionem autem epiſcopalis ſtatus pertinet adhibere ſtudium ad proximorum ſalutem. Et ideo quamdiu poteſt eſſe aliquis utilis proximorum ſaluti, retrocederet, ſi ad ſtatum religionis vellet tranſire, ut ſolum ſuæ ſaluti inſiſteret, qui ſe obligavit ad hoc quod non ſolum ſuam ſalutem, ſed etiam aliorum procuraret. Unde Innocentius III. dicit in Decretali prædicta (in cor. art.) quod ſa-

facilius indulgetur ut monachus ad Præſulatum aſcendat, quam Præſul ad monachatum deſcendat. Sed ſi ſalutem aliorum procurare non poſſit, conveniens eſt ut ſuæ ſaluti intendat.

Ad ſecundum dicendum, quod propter nullum impedimentum debet homo prætermittere ſtudium ſuæ ſalutis, quod pertinet ad religionis ſtatum. Poteſt autem eſſe aliquod impedimentum procurandæ ſalutis alienæ. Et ideo monachus poteſt ad ſtatum Epiſcopatus aſſumi, in quo etiam ſuæ ſalutis curam agere poteſt. Poteſt etiam Epiſcopus, ſi impedimentum alienæ ſalutis procurandæ interveniat, ad religionem tranſire, & impedimento ceſſante, poteſt iterato ad Epiſcopatum aſſumi; puta per correctionem ſubditorum, vel per ſedationem ſcandali, vel per curationem infirmitatis, aut depulſa ignorantia per inſtructionem ſufficientem; vel etiam ſi ſimoniace ſit promotus, eo ignorante, ſi ſe ad regularem vitam Epiſcopatu dimiſſo tranſtulerit, poterit iterato ad alium Epiſcopatum promoveri. Si vero aliquis propter culpam ſit ab Epiſcopatu depoſitus, & in monaſterium detruſus ad pœnitentiam peragendam, non poteſt iterato ad Epiſcopatum revocari. Unde dicitur VII. quæſt. I. (cap. *Hoc nequaquam*:) *Præcipit ſancta Synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam, & pœnitentiæ deſcenderit locum, nequaquam ad Pontificatum reſurgat*.

Ad tertium dicendum, quod etiam in rebus naturalibus propter impedimentum ſuperveniens potentia remanet abſque actu, ſicut propter infirmitatem oculi ceſſat actus viſionis. Et ita etiam non eſt inconveniens, ſi propter impedimentum ſuperveniens poteſtas epiſcopalis remaneat abſque actu.

ARTICULUS V. 880

Utrum liceat Epiſcopo propter aliquam perſecutionem corporalem deſerere gregem ſibi commiſſum.

Opuſc. XVIII. *cap.* XIX. *&* XX. *& Io.* X. *& I. Cor.* I. *fin. & II. Cor.* II. *fin.*

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod non liceat Epiſcopo propter aliquam perſecutionem temporalem corporaliter deſerere gregem ſibi commiſſum. Dicit enim Dominus Ioan X. 12. quod ille eſt mercenarius, & non vere paſtor, qui *videt lupum venientem, & dimittit oves, & fugit*: dicit autem Gregorius in hom. (XIV. in Evang. aliquant. a princ.) quod *lupus ſuper oves venit, cum quilibet iniuſtus, & raptor fideles quoſque, atque humiles opprimit*. Si ergo propter perſecutionem alicuius tyranni Epiſcopus gregem ſibi commiſſum corporaliter deſerat, videtur quod ſit mercenarius, & non paſtor.

2. Præterea. Proverb. VI. I. dicitur: *Fili, ſi ſponderis pro amico tuo, defixiſti apud extraneum manum tuam*: & poſtea ſubdit: *Diſcurre, feſtina, ſuſcita amicum tuum*: quod exponens Gregorius in Paſtor. (par. III. cap. I. admonit. 5. inter princ. & med.) dicit: „ Spondere pro „ amico, eſt animam alienam in peri„ culo ſuæ converſationis accipere. Quiſ„ quis autem ad vivendum aliis in ex„ emplum proponitur, non ſolum ut „ ipſe vigilet, ſed etiam ut amicum ſu„ ſcitet, admonetur. “ Sed hoc non poteſt facere, ſi corporaliter deſerat gregem. Ergo videtur quod Epiſcopus non debeat cauſa perſecutionis corporaliter ſuum gregem deſerere.

3. Præterea. Ad perfectionem epiſcopalis ſtatus pertinet quod proximis curam impendat. Sed non licet ei qui eſt ſtatum perfectionis profeſſus, ut omnino deſerat ea quæ ſunt perfectionis. Ergo videtur quod non liceat Epiſcopo ſe corporaliter ſubtrahere ab executione ſui officii, niſi forte ut operibus perfectionis in monaſterio vacet.

Sed contra eſt quod Apoſtolis, quorum ſucceſſores ſunt Epiſcopi, mandavit Dominus Matth. X. 23. *Si vos perſecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam*.

Reſpondeo dicendum, quod in qualibet obligatione præcipue attendi debet obligationis finis. Obligant autem ſe Epiſcopi ad exequendum paſtorale officium propter ſubditorum ſalutem. Et ideo ubi ſubditorum ſalus exigit perſonæ paſtoris præſentiam, non debet paſtor perſonaliter ſuum gregem deſerere neque propter aliquod commodum temporale, neque etiam propter aliquod perſonale periculum imminens, cum bonus paſtor animam ſuam ponere teneatur pro ovibus ſuis.

Si vero ſubditorum ſaluti poſſit ſufficienter in abſentia paſtoris per alium provideri, tunc licet paſtori vel propter aliquod commodum Eccleſiæ, vel propter

Digitized by Google

pter perſonæ periculum corporaliter gregem deſerere. Unde Auguſtinus dicit in epiſt. ad Honoratum (ccxxviii. al. clxxx. aliquant. a princ.) *Fugiant de civitate in civitatem ſervi Chriſti, quando eorum quiſquam ſpecialiter a perſecutoribus quæritur; ut ab aliis, qui non ita quæruntur, non deſeratur Eccleſia. Cum autem omnium eſt commune periculum, hi qui aliis indigent, non deſerantur ab his quibus indigent.* Si enim *perniciosum eſt proretam in tranquillitate navem deſerere, quanto magis in fluctibus?* ut dicit Nicolaus Papa I. & habetur vii. quæſt. i. (cap. *Sciſcitaris.*)

Ad primum ergo dicendum, quod ille tamquam mercenarius fugit qui commodum corporale, vel etiam ſalutem corporalem ſpirituali ſaluti proximorum præponit. Unde Gregorius dicit in hom. (cit. in arg.) *Stare in periculo ovium non poteſt qui in eo quod ovibus præeſt, non oves diligit, ſed lucrum terrenum quærit: & ideo opponere ſe contra periculum trepidat, ne hoc quod diligit, amittat.* Ille autem qui ad evitandum periculum recedit abſque detrimento gregis, non tamquam mercenarius fugit.

Ad ſecundum dicendum, quod ille qui ſpondet pro aliquo, ſi per ſe implere non poſſit, ſufficit ut per alium impleat. Unde prælatus, ſi habet impedimentum, propter quod non poſſit perſonaliter curæ ſubditorum intendere, ſuæ ſponſioni ſatisfacit, ſi per alium provideat.

Ad tertium dicendum, quod ille qui ad Epiſcopatum aſſumitur, aſſumit ſtatum perfectionis ſecundum aliquod perfectionis genus; a quo ſi impediatur, ad aliud genus perfectionis non tenetur, ut ſcilicet neceſſe ſit eum ad ſtatum religionis tranſire. Imminet tamen ſibi neceſſitas ut animum retineat intendendi proximorum ſaluti, ſi opportunitas adſit, & neceſſitas requirat.

ARTICULUS VI. 881

Utrum liceat Epiſcopo aliquid proprium habere.

Inf. quæſt. clxxxvi. *art.* 3. *ad* 5 *& opuſc.* xviii. *cap.* xvii. *&* xviii.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod Epiſcopo non liceat aliquid proprium poſſidere. Dominus enim dicit Matth. xix. 21. *Si vis perfectus eſſe, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus, & veni, & ſequere me:* ex quo videtur quod voluntaria paupertas ad perfectionem requiratur. Sed Epiſcopi aſſumuntur ad ſtatum perfectionis. Ergo videtur quod non liceat eis proprium poſſidere.

2. Præterea. Epiſcopi in Eccleſia tenent locum Apoſtolorum, ut dicit Gloſſa (ord. Bedæ ſup. illud, *Deſignavit &c.*) Lucæ x. Sed Apoſtolis Dominus præcepit ut nihil proprium poſſiderent, ſecundum illud Matth. x. 9. *Nolite poſſidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis veſtris*: unde & Petrus pro ſe, & pro aliis Apoſtolis dicit: *Ecce nos reliquimus omnia, & ſecuti ſumus te:* Matth. xix. 27. Ergo videtur quod Epiſcopi teneantur ad huiuſmodi mandati obſervantiam, ut nihil proprium poſſideant.

3. Præterea. Hieronymus dicit ad Nepotianum (epiſt. ii. inter princ. & med.) *Cleros græce, latine ſors appellatur: propter quod clerici dicuntur, quia de ſorte Domini ſunt, vel quia ipſe Dominus ſors, ideſt pars, clericorum eſt. Qui autem Dominum poſſidet, nihil extra Deum habere poteſt. Si autem aurum, ſi argentum, ſi poſſeſſiones, ſi variam ſupellectilem habet, cum iſtis partibus non dignatur Dominus fieri pars eius.* Ergo videtur quod non ſolum Epiſcopi, ſed etiam clerici debeant proprio carere.

Sed contra eſt quod dicitur xii. quæſt. i. (cap. xix.) *Epiſcopi de rebus propriis, vel acquiſitis, vel quicquid de proprio habent, heredibus ſuis, ſi voluerint, derelinquant.*

Reſpondeo dicendum, quod ad ea quæ ſunt ſupererogationis, nullus tenetur, niſi ſe ſpecialiter ad illud voto aſtringat. Unde Auguſtinus dicit in epiſt. ad Paulinam, & Armentarium (epiſt. cxxvii. al. xlv. non remote a fi.) *Quia iam voviſti, iam te obſtrinxiſti; aliud tibi facere non licet. Priuſquam eſſes voti reus, liberum fuit quo eſſes inferior.* Manifeſtum eſt autem quod vivere abſque proprio, ſupererogationis eſt: non enim cadit ſub præcepto, ſed ſub conſilio. Unde Matth. xix. 17. cum dixiſſet Dominus adoleſcenti, *Si vis ad vitam ingredi, ſerva mandata,* poſtea ſuperaddendo ſubdit: *Si vis perfectus eſſe, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus.* Non autem Epiſcopi in ſua ordinatione ad hoc ſe obligant ut abſque proprio vivant: neque etiam vivere abſque proprio ex neceſſitate

requiritur ad paſtorale officium, ad quod ſe obligant. Et ideo non tenentur Epiſcopi ad hoc quod ſine proprio vivant.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ſupra habitum eſt (quæſt. clxxxiv. art. 3.) perfectio chriſtianæ vitæ non conſiſtit eſſentialiter in voluntaria paupertate; ſed voluntaria paupertas inſtrumentaliter operatur ad perfectionem vitæ. Unde non oportet quod ubi maior paupertas eſt, ibi ſit maior perfectio; quinimmo poteſt eſſe ſumma perfectio cum magna opulentia: nam Abraham, cui dictum eſt Gen. xvii. 1. *Ambula coram me, & eſto perfectus*, legitur fuiſſe dives.

Ad ſecundum dicendum, quod verba illa Domini poſſunt tripliciter intelligi. Uno modo myſtice, ut non poſſideamus neque aurum, neque argentum; ideſt ut prædicatores non innitantur principaliter ſapientiæ, & eloquentiæ temporali, ut Hieronymus exponit (ſup. illud Matth. x. *Neque duas tunicas*.) Alio modo, ſicut Auguſtinus exponit in Lib. II. de conſenſu Evang. (cap. xxx. a med.) ut intelligatur, hoc Dominum non præcipiendo, ſed magis permittendo dixiſſe. Permiſit enim eis ut abſque auro, & argento, & aliis ſumptibus ad prædicandum irent, accepturi ſumptus vitæ ab his quibus prædicabant: unde ſubdit: *Dignus eſt enim operarius cibo ſuo*: ita tamen quod ſi aliquis propriis ſumptibus uteretur in prædicatione Evangelii, ad ſupererogationem pertineret; ſicut Paulus de ſeipſo dicit I. ad Cor. ix. Tertio modo, ſecundum quod Chryſoſtomus exponit (hom. 11. in illud Rom. xvi. *Salutate Priſcillam* aliquant. a princ.) ut intelligatur illa Dominum præcepiſſe diſcipulis quantum ad illam miſſionem qua mittebantur ad prædicandum Iudæis; ut per hoc excitarentur ad confidendum de virtute ipſius, qui eis abſque ſumptibus provideret. Ex quo tamen non obligabantur ipſi, vel ſucceſſores eorum, ut abſque propriis ſumptibus Evangelium prædicarent. Nam & de Paulo legitur II. ad Corinth. xii. quod ab aliis Eccleſiis ſtipendium accipiebat ad prædicandum Corinthiis: & ſic patet quod aliquid poſſidebat ab aliis ſibi miſſum. Stultum autem videtur dicere, quod tot ſancti Pontifices, ſicut Athanaſius, Ambroſius, & Auguſtinus, illa præcepta tranſgreſſi fuiſſent, ſi ad ea ſervanda ſe crederent obligari.

Ad tertium dicendum, quod omnis pars eſt minor toto. Ille ergo cum Deo alias partes habet cuius ſtudium diminuitur circa ea quæ ſunt Dei, dum intendit his quæ ſunt mundi. Sic autem non debent nec Epiſcopi, nec clerici proprium poſſidere, ut dum curant propria, defectum faciant in his quæ pertinent ad cultum divinum.

ARTICULUS VII. 882

Utrum Epiſcopi mortaliter peccent, ſi bona eccleſiaſtica quæ procurant, pauperibus non largiantur.

Quol. vi. *art.* 12.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod Epiſcopi mortaliter peccent, ſi bona eccleſiaſtica quæ procurant, pauperibus non largiantur. Dicit enim Ambroſius exponens illud Luc. xii. *Hominis cuiuſdam divitis uberes fructus ager attulit* (ſerm. lxiv. de temp. verſus fi.) „ Nemo proprium dicat quod e communi, plus quam ſufficiat, ſumptum, & violenter obtentum eſt: “ & poſtea ſubdit: „ Neque minus eſt criminis habenti tollere, quam cum poſſis, & abundes, denegare indigentibus. “ Sed violenter tollere alienum, eſt peccatum mortale. Ergo Epiſcopi mortaliter peccant, ſi ea quæ eis ſuperſunt, pauperibus non largiantur.

2. Præterea. Super illud Iſa. iii. *Rapina pauperum in domo veſtra*, dicit Gloſſa Hieronymi (ordin.) quod „ bona eccleſiaſtica ſunt pauperum. “ Sed quicumque id quod eſt alterius, ſibi reſervat, aut aliis dat, peccat mortaliter, & tenetur ad reſtitutionem. Ergo ſi Epiſcopi bona eccleſiaſtica quæ eis ſuperfluunt, ſibi retineant, vel conſanguineis, vel amicis largiantur, videtur quod teneantur ad reſtitutionem.

3. Præterea. Multo magis aliquis poteſt de rebus Eccleſiæ ea quæ ſibi ſunt neceſſaria, accipere, quam ſuperflua congregare. Sed Hieronymus dicit in epiſt. ad Damaſum Papam (quid ſimile hab. in Regula Monach. Hieron. adſcripta cap. *de Paupert.* a med. Vid. cap. *Clericos* 1. quæſt. 11.) *Clericos illos convenit ſtipendiis Eccleſiæ ſuſtentari, quibus parentum, & propinquorum bona nulla ſuffragantur. Qui autem bonis parentum, & opibus propriis ſuſtentari poſſunt, ſi quod pauperum eſt, accipiunt, ſacrilegium committunt, & incurrunt*. Unde & Apoſtolus dicit I. ad Tim.

Tim. v. 16. *Si quis fidelis habet viduas, ſubminiſtret illis, & non gravetur Eccleſia; ut his quæ vere viduæ ſunt, ſufficiat*. Ergo multo magis Epiſcopi mortaliter peccant, ſi ea quæ eis ſuperfluunt de bonis eccleſiaſticis, pauperibus non largiantur.

Sed contra eſt quod plures Epiſcopi ea quæ ſuperſunt, non largiuntur pauperibus, ſed expendere videntur laudabiliter ad reditus Eccleſiæ ampliandos.

Reſpondeo dicendum, quod aliter eſt dicendum de propriis bonis, quæ Epiſcopi poſſidere poſſunt, & de bonis eccleſiaſticis. Nam propriorum bonorum verum dominium habent: unde ex ipſa rerum conditione non obligantur ut ea aliis conferant; ſed poſſunt ea vel ſibi retinere, vel etiam aliis pro libito elargiri. Poſſunt tamen in eorum diſpenſatione peccare propter inordinationem affectus; per quam contingit vel quod ſibi plura (*a*) conferant quam oporteat, vel aliis etiam non ſubveniant, ſecundum quod requirit debitum caritatis; non tamen tenentur ad reſtitutionem, quia huiuſmodi res ſunt eorum dominio deputatæ.

Sed eccleſiaſticorum bonorum ſunt diſpenſatores, vel procuratores. Dicit enim Auguſtinus ad Bonifacium (epiſt. clxxxv. al. l. inter med. & fin.) *Si privatim poſſidemus quæ nobis ſufficiant, non illa noſtra ſunt, ſed pauperum, quorum procurationem quodammodo gerimus, non proprietatem nobis uſurpatione damnabili vendicamus*. Ad diſpenſationem autem requiritur bona fides, ſecundum illud I. ad Cor. IV. 2. *Hic iam quæritur inter diſpenſatores ut fidelis quis inveniatur*. Sunt autem bona eccleſiaſtica non ſolum in uſus pauperum, ſed etiam ad cultum divinum, & neceſſitates miniſtrorum expendenda. Unde dicitur XII. quæſt. II. (cap. XXVIII.) *De reditibus Eccleſiæ, vel oblatione fidelium, ſola Epiſcopo ex his una portio remittatur; duæ eccleſiaſticis fabricis, & erogationi pauperum profuturæ, a presbytero ſub periculo ſui ordinis miniſtrentur; ultima clericis pro ſingulorum meritis dividatur*. Si ergo diſtincta ſint bona quæ debent in uſum Epiſcopi cedere, ab his quæ ſunt pauperibus, & miniſtris, & cultui Eccleſiæ eroganda, & aliquid ſibi retinuerit Epiſcopus de his quæ ſunt pauperibus eroganda, vel etiam in uſum miniſtrorum, aut in cultum divinum expendenda, non eſt dubium quin contra fidem diſpenſatio nis agat, & mortaliter peccet, & ad reſtitutionem teneatur.

De his autem quæ ſunt ſpecialiter ſuo uſui deputata, videtur eſſe eadem ratio, quæ eſt de propriis bonis, ut ſcilicet propter immoderatum affectum, & uſum peccet quidem, ſi immoderate ſibi retineat, & aliis non ſubveniat, ſicut requirit debitum caritatis. (*a*)

Si vero non ſunt prædicta bona diſtincta, eorum diſtributio fidei eius committitur: & ſi quidem in modico deficiat, vel ſuperabundet, poteſt hoc fieri abſque bonæ fidei detrimento, quia non poteſt homo in talibus punctualiter accipere illud quod fieri oportet; ſi vero ſit multus exceſſus, non poteſt latere: unde videtur bonæ fidei repugnare: & ideo non eſt abſque peccato mortali. Dicitur enim Matth. XXIV. 48. quod *ſi dixerit malus ſervus in corde ſuo, Moram facit dominus meus venire*, quod pertinet ad divini iudicii contemptum, *& cœperit percutere conſervos ſuos*, quod pertinet ad ſuperbiam, *manducet autem, & bibat cum ebrioſis*, quod pertinet ad luxuriam; *veniet dominus ſervi illius in die qua non ſperat, & dividet eum*, ſcilicet a ſocietate bonorum, *& partem eius ponet cum hypocritis*, ſcilicet in inferno.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Ambroſii non ſolum eſt referendum ad diſpenſationem rerum eccleſiaſticarum, ſed quorumcumque bonorum, ex quibus tenetur aliquis debito caritatis providere neceſſitatem patientibus. Non autem poteſt determinari, quando ſit iſta neceſſitas, quæ ad peccatum mortale obliget, ſicut nec cetera particularia quæ in humanis actibus conſiderantur: horum enim determinatio relinquitur humanæ prudentiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod bona Eccleſiarum non ſunt ſolum expendenda in uſus pauperum, ſed etiam in alios uſus, ut dictum eſt (in cor. art.) Et ideo ſi de eo quod uſui Epiſcopi, vel alicuius clerici eſt deputatum, velit aliquis ſibi ſubtrahere, & conſanguineis, vel aliis dare, non peccat, dummodo illud faciat moderate, ideſt ut non indigeant, non autem ut ditiores inde fiant. Unde Ambroſius dicit in Lib. I. de offic. (cap. xxx. cir. med. & hab. cap.

Eſt

(a) *Al.* congerant, *item* conveniant. (b) *Ita mſſ. & edit. paſſim. Theologi deeſſe putant* non tamen ad reſtitutionem tenetur.

Eſt probanda, diſt. lxxxvi.) *Haec eſt approbanda liberalitas ut proximos ſeminis tui non deſpicias, ſi egere cognoſcas; non tamen ut illos ditiores fieri velis ex eo quod tu potes conferre inopibus*.

Ad tertium dicendum, quod non omnia bona Eccleſiarum ſunt pauperibus largienda; niſi forte in articulo neceſſitatis, in quo pro redemptione captivorum, & aliis neceſſitatibus pauperum, etiam vaſa cultui divino dicata diſtrahuntur, ut Ambroſius dicit (Lib. II. de offi. cap. xxviii. a princ. & hab. cap. *Aurum*, xii. quaeſt. ii.) Et in tali neceſſitate peccaret clericus, ſi vellet de rebus Eccleſiae vivere; dummodo haberet patrimonialia bona, de quibus vivere poſſet.

Ad quartum dicendum, quod bona Eccleſiarum uſibus pauperum deſervire debent. Et ideo ſi quis, neceſſitate non imminente providendi pauperibus, de his quae ſuperfluunt ex proventibus Eccleſiae, poſſeſſiones emat, vel in theſauro reponat in futurum utilitati Eccleſiae, & neceſſitatibus pauperum, laudabiliter facit. Si vero neceſſitas immineat pauperibus erogandi, ſuperflua cura eſt, & inordinata, ut aliquis in futurum conſervet: quod Dominus prohibet Matth. vi. 34. dicens: *Nolite ſoliciti eſſe in craſtinum*.

ARTICULUS VIII. 883

Utrum religioſi qui promoventur in Epiſcopos, teneantur ad obſervantias regulares.

Sup. quaeſt. lxxxviii. *art.* ii. *ad* 4. & *IV. diſt.* xxxviii. *quaeſt.* i. *art.* 4. *quaeſt.* i. *ad* 5.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quod religioſi qui promoventur in Epiſcopos, non teneantur ad obſervantias regulares. Dicitur enim xviii. quaeſt. i. (cap. *Statutum*) quod *monachum canonica electio a iugo regulae monaſticae profeſſionis abſolvit; & ſacra ordinatio de monacho Epiſcoporum facit*. Sed obſervantiae regulares pertinent ed iugum regulae. Ergo religioſi qui in Epiſcopos aſſumuntur, non tenentur ad obſervantias regulares.

2. Praeterea. Ille qui ab inferiori ad ſuperiorem gradum aſcendit, non videtur teneri ad ea quae ſunt inferioris gradus: ſicut ſupra dictum eſt (quaeſt. lxxxviii. art. 12. ad 1.) quod religioſus non tenetur ad obſervanda vota quae in ſaeculo fecit. Sed religioſus qui aſſumitur ad Epiſcopatum, aſcendit ad aliquid maius, ut ſupra habitum eſt (quaeſt. clxxxiv. art. 7.) Ergo videtur quod non obligetur Epiſcopus ad ea quae tenebatur obſervare in ſtatu religionis.

3. Praeterea. Maxime religioſi obligari videntur ad obedientiam, & ad hoc quod abſque proprio vivant. Sed Religioſi qui aſſumuntur ad Epiſcopatum, non tenentur obedire praelatis ſuarum religionum, quia ſunt eis ſuperiores: nec etiam videntur teneri ad paupertatem, quia, ſicut in decreto ſupra inducto (in arg. 1.) dicitur, *quem ſacra ordinatio de monacho Epiſcopum facit, velut legitimus heres, paternam ſibi hereditatem iure vendicandi poteſtatem habet*. Interdum etiam conceditur eis teſtamenta conficere. Ergo multo minus tenentur ad alias obſervantias regulares.

Sed contra eſt quod dicitur in Decr. xvi. quaeſt. i. (cap. iii.) *De monachis qui diu morantes in monaſteriis, (a) poſtea ad clericatus ordinem pervenerint, ſtatuimus, non debere eos a priori propoſito diſcedere*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quaeſt. praec. art. 7.) ſtatus religionis ad perfectionem pertinet, quaſi quaedam via in perfectionem tendendi; ſtatus autem epiſcopalis ad perfectionem pertinet, tamquam quoddam perfectionis magiſterium. Unde ſtatus religionis comparatur ad ſtatum epiſcopalem, ſicut diſciplina ad magiſterium, & diſpoſitio ad perfectionem. Diſpoſitio autem non tollitur, perfectione adveniente; niſi forte quantum ad id in quo perfectioni repugnat; quantum autem ad id quod perfectioni congruit, magis confirmatur; ſicut diſcipulo, cum ad magiſterium pervenerit, non congruit quod ſit auditor; congruit tamen ipſi quod legat, & meditetur etiam magis quam ante. Sic ergo dicendum eſt, quod ſi qua ſunt in regularibus obſervantiis quae non impediant pontificale officium, ſed magis valeant ad perfectionis cuſtodiam, ſicut eſt continentia, paupertas, & alia huiuſmodi, ad haec remanet religioſus etiam factus Epiſcopus obligatus, & per conſequens ad portandum habitum ſuae religionis, qui eſt huius obligationis ſignum. Si

(a) Al. ſi poſtea.

Si qua vero ſunt in obſervantiis regularibus quæ officio pontificali repugnant, ſicut eſt ſolitudo, ſilentium, & aliquæ abſtinentiæ, vel vigiliæ graves, ex quibus impotens corpore redderetur ad exequendum pontificale officium, ad huiuſmodi obſervanda non tenetur.

In aliis autem poteſt diſpenſatione uti, ſecundum quod requirit neceſſitas perſonæ, vel officii, & conditio hominum cum quibus vivit, per modum quo etiam prælati religionum in talibus ſecum diſpenſant.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui fit de monacho Epiſcopus, abſolvitur a iugo monaſticæ profeſſionis non quantum ad omnia, ſed quantum ad illa quæ officio pontificiali repugnant, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad ſecundum dicendum, quod vota ſæcularis vitæ ſe habent ad vota religionis, ſicut particulare ad univerſale, ut ſupra habitum eſt (quæſt. lxxxviii. art. 12. ad 1.) Sed vota religionis ſe habent ad pontificalem dignitatem ſicut diſpoſitio ad perfectionem. Particulare autem ſuperfluit, habito univerſali; ſed diſpoſitio adhuc neceſſaria eſt, perfectione obtenta.

Ad tertium dicendum, quod hoc eſt per accidens quod Epiſcopi religioſi obedire prælatis ſuarum religionum non tenentur, quia ſcilicet ſubditi eſſe deſierunt, ſicut & ipſi prælati religionum; manet tamen adhuc obligatio voti virtualiter; ita ſcilicet quod ſi eis legitime aliquis præficeretur, obedire tenerentur, inquantum tenentur obedire ſtatutis regulæ per modum prædictum, & ſuis ſuperioribus, ſi quos habent. Proprium autem nullo modo habere poſſunt. Non enim paternam hereditatem vendicant quaſi propriam, ſed quaſi Eccleſiæ debitam: unde ibidem ſubditur, quod *poſtquam Epiſcopus ordinatur ad altare, ad quod ſanctificatur, & intitulatur, ſecundum ſacros canones, quod acquirere poterit reſtituat*: Teſtamentum autem nullo modo facere poteſt: quia ſola ei diſpenſatio committitur rerum eccleſiaſticarum, quæ morte finitur, ex qua incipit teſtamentum valere, ut Apoſtolus dicit ad Hebr. ix. Si tamen ex conceſſione Papæ teſtamentum faciat, non intelligitur ex proprio facere teſtamentum; ſed apoſtolica auctoritate intelligitur eſſe ampliata poteſtas ſuæ diſpenſationis, ut eius diſpenſatio poſſit valere poſt mortem.

QUAESTIO CLXXXVI.

De his in quibus religionis ſtatus præcipue conſiſtit,

in decem articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de his quæ pertinent ad ſtatum religionis: Circa quod occurrit quadruplex conſideratio. Quarum prima eſt de his in quibus principaliter conſiſtit religionis ſtatus. Secunda de his quæ religioſis licite convenire poſſunt. Tertia de diſtinctione religionum. Quarta de religionis ingreſſu.

Circa primum quæruntur decem.

Primo, utrum religioſorum ſtatus ſit perfectus.

Secundo, utrum religioſi teneantur ad omnia conſilia.

Tertio, utrum paupertas voluntaria requiratur ad religionem.

Quarto, utrum requiratur continentia.

Quinto, utrum requiratur obedientia.

Sexto, utrum requiratur quod hæc cadunt ſub voto.

Septimo de ſufficientia horum votorum.

Octavo de comparatione eorum ad invicem.

Nono, utrum religioſus ſemper mortaliter peccet, quando tranſgreditur ſtatutum ſuæ regulæ.

Decimo, utrum, ceteris paribus, in eodem genere peccati plus peccet religioſus quam ſæcularis.

ARTICULUS I. 884

Utrum religio importet ſtatum perfectionis.

Quol. v. *art.* 21. *cor.* & *opuſc.* xviii. *cap.* xvi.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod religio non importet ſtatum perfectionis. Illud enim quod eſt de neceſſitate ſalutis, non videtur ad ſtatum perfectionis pertinere. Sed religio eſt de neceſſitatis ſalutis: quia *per eam uni omnipotenti Deo religamur*, ſicut Auguſtinus dicit in Lib. de vera relig. (cap. ult. verſ. fin.) vel religio dicitur ex eo quod *Deum relegimus, quem amiſeramus* ne-

negligentes, ut Auguſtinus dicit in X. de civit. Dei (cap. IV. ante med.) Ergo videtur quod religio non nominet perfectionis ſtatum.

2. Præterea. *Religio* ſecundum Tullium (Lib. II. de invent. aliquant. ante fin.) eſt *quæ naturæ divinæ cultum, & cæremoniam affert*. Sed afferre Deo cultum, & cæremoniam magis videtur pertinere ad miniſteria ſacrorum ordinum quam ad diverſitatem ſtatuum, ut ex ſupra dictis patet (implic. quæſt. lxxxxi. art. 2. ad 3. & art. 4.) Ergo videtur quod religio non nominet perfectionis ſtatum.

3. Præterea. Status perfectionis diſtinguitur contra ſtatum incipientium, & proficientium. Sed etiam in religione ſunt aliqui incipientes, & aliqui proficientes. Ergo religio non nominat perfectionis ſtatum.

4. Præterea. Religio videtur eſſe pœnitentiæ locus: dicitur enim in Decretis VII. quæſt. I. (cap. *Hoc nequaquam*:) *Præcipit ſancta Synodus ut quicumque de pontificali dignitate ad monachorum vitam, & pœnitentiæ deſcenderit locum, numquam ad Pontificatum reſurgat*. Sed locus pœnitentiæ opponitur ſtatui perfectionis: unde Dionyſius in VI. cap. eccleſ. Hierarch. (parum a princ.) ponit pœnitentes in infimo loco, ſcilicet inter purgandos. Ergo videtur quod religio non ſit ſtatus perfectionis.

Sed contra eſt quod in collationibus Patrum (collat. I. cap. VII. a med.) dicit Abbas Moyſes de religioſis loquens: *Ieiuniorum inediam, vigilias, labores corporis, nuditatem, lectionem ceteraſque virtutes debere nos ſuſcipere noverimus, ut ad perfectionem caritatis iſtis gradibus poſſimus aſcendere*. Sed ea quæ ad humanos actus pertinent, ab intentione finis ſpeciem, & nomen recipiunt. Ergo religioſi pertinent ad ſtatum perfectionis. Dionyſius etiam VI. cap. eccleſ. Hierar. (loc. cit.) dicit, *eos qui nominantur Dei famuli, ex Dei puro ſervitio, & famulatu, uniri ad amabilem perfectionem*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex ſupra dictis patet (quæſt. CXLI. art. 2.) id quod communiter multis convenit, antonomaſtice attribuitur ei cui per excellentiam convenit; ſicut nomen fortitudinis vendicat ſibi illa virtus quæ circa difficillima firmitatem animi ſervat; & temperantiæ nomen vendicat ſibi illa virtus quæ temperat maximas delectationes. Religio autem, ut ſupra habitum eſt (quæſt. lxxxxi. art. 2.) eſt quædam virtus, per quam aliquis ad Dei ſervitium, & cultum aliquid exhibet. Et ideo antonomaſtice religioſi dicuntur illi qui ſe totaliter mancipant divino ſervitio, quaſi holocauſtum Deo offerentes. Unde Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. XX. inter med. & fin.) *Sunt quidam qui nihil ſibimetipſis reſervant; ſed ſenſum, linguam, vitam, atque ſubſtantiam, quam perceperunt, omnipotenti Deo immolant*.

In hoc autem perfectio hominis conſiſtit quod totaliter Deo inhæreat, ſicut ex ſupra dictis patet (quæſt. clxxxiv. art. 2.) & ſecundum hoc religio perfectionis ſtatum nominat.

Ad primum ergo dicendum, quod exhibere aliqua ad cultum Dei eſt de neceſſitate ſalutis; ſed quod aliquis ſe totaliter, & ſua divino cultui deputet, ad perfectionem pertinet.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. lxxxi. art. I. ad I. & art. 4. ad I. & 2.) cum de virtute religionis ageretur, non ſolum ad religionem pertinent oblationes ſacrificiorum, & alia huiuſmodi, quæ ſunt religioni propria; ſed etiam actus omnium virtutum, ſecundum quod referuntur ad Dei ſervitium, & honorem, efficiuntur actus religionis. Et ſecundum hoc ſi aliquis totam vitam ſuam divino ſervitio deputet, tota vita ſua ad religionem pertinebit: & ſecundum hoc ex vita religioſa, quam dicunt, religioſi dicuntur qui ſunt in ſtatu perfectionis.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut dictum eſt (quæſt. clxxxiv. art. 5. & 6.) religio nominat ſtatum perfectionis ex intentione finis. Unde non oportet quod quicumque eſt in religione, iam ſit perfectus, ſed quod ad perfectionem tendat. Unde ſuper illud Matth. XIX. *Si vis perfectus eſſe &c.* dicit Origenes (tract. VIII. in Matth. aliquant. a med.) quod *ille qui mutavit pro divitiis paupertatem, ut fiat perfectus, non in ipſo tempore quo tradiderit bona ſua pauperibus, fiet omnino perfectus, ſed ex illa die incipiet ſpeculatio Dei adducere eum ad omnes virtutes*. Et hoc modo in religione non omnes ſunt perfecti, ſed quidam incipientes, quidam proficientes.

Ad quartum dicendum, quod religionis ſtatus principaliter eſt inſtitutus ad perfectionem adipiſcendam per quædam exercitia, quibus tolluntur impedimenta per-

Perfectæ caritatis. Sublatis autem impedimentis perfectæ caritatis, multo magis exciduntur occaſiones peccati, per quod totaliter tollitur caritas. Unde cum ad pœnitentem pertineat cauſas peccatorum excidere, ex conſequenti ſtatus religionis eſt convenientiſſimus pœnitentiæ locus. Unde in Decr. XXXIII. quæſt. II cap. *Admonere*, conſulitur cuidam qui uxorem occiderat, ut potius monaſterium ingrediatur, quod dicitur eſſe melius, & levius, quam quod pœnitentiam publicam agat, remanendo in ſæculo.

ARTICULUS II. 885

Utrum quilibet religioſus teneatur ad omnia conſilia.

IV. diſt. 1. quæſt. 11. art. 6. quæſt. 2. ad 3.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod quilibet religioſus teneatur ad omnia conſilia. Quicumque enim profitetur ſtatum aliquem, tenetur ad ea quæ illi ſtatui conveniunt. Sed quilibet religioſus profitetur ſtatum perfectionis. Ergo quilibet religioſus tenetur ad omnia conſilia quæ ad perfectionis ſtatum pertinent.

2. Præterea. Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. XX. inter med. & fin.) quod *ille qui præſens ſæculum deſerit, & agit omnia bona quæ valet, quaſi iam Aegypto derelicta, ſacrificium præbet in eremo*. Sed deſerere ſæculum, ſpecialiter pertinet ad religioſos. Ergo etiam eorum eſt agere omnia bona quæ valent; & ita videtur quod quilibet eorum teneatur ad omnia conſilia implenda.

3. Præterea. Si non requiritur ad ſtatum perfectionis quod aliquis omnia conſilia impleat, ſufficiens eſſe videtur, ſi quædam conſilia impleat. Sed hoc falſum eſt: quia multi in ſæculari vita exiſtentes aliqua conſilia implent, ut patet de his qui continentiam ſervant. Ergo videtur quod quilibet religioſus, qui eſt in ſtatu perfectionis, teneatur ad omnia quæ ſunt perfectionis. Huiuſmodi autem ſunt omnia conſilia.

Sed contra. Ad ea quæ ſunt ſupererogationis, non tenetur aliquis niſi ex propria obligatione. Sed non quilibet religioſus obligat ſe ad omnia, ſed ad aliqua determinata, quidam ad hæc, quidam ad illa. Non ergo omnes tenentur ad omnia.

Reſpondeo dicendum, quod ad perfectionem aliquid pertinet tripliciter. Uno modo eſſentialiter: & ſic, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. CLXXXIV. art. 3.) ad perfectionem pertinet perfecta obſervantia præceptorum caritatis. Alio modo ad perfectionem pertinet aliquid conſequenter, ſicut illa quæ conſequuntur ex perfectione caritatis; puta quod aliquis maledicenti benedicat, & alia huiuſmodi impleat: quæ etſi ſecundum præparationem animi ſint in præcepto, ut ſcilicet impleantur, quando neceſſitas requirit; tamen ex ſuperabundantia caritatis procedit quod etiam præter neceſſitatem quandoque talia impleantur. Tertio modo pertinet aliquid ad perfectionem inſtrumentaliter, & diſpoſitive, ſicut paupertas, continentia, abſtinentia, & alia huiuſmodi.

Dictum eſt autem (art. præc.) quod ipſa perfectio caritatis eſt finis ſtatus religionis. Status autem religionis eſt quædam diſciplina, vel exercitium ad perfectionem perveniendi; ad quam quidem aliqui pervenire nituntur exercitiis diverſis, ſicut etiam medicus ad ſanandum uti poteſt diverſis medicamentis. Manifeſtum eſt autem quod illi qui operatur ad finem, non ex neceſſitate convenit quod iam aſſecutus ſit finem, ſed requiritur quod per aliquam viam tendat ad finem. Et ideo ille qui ſtatum religionis aſſumit, non tenetur habere perfectam caritatem; ſed tenetur ad hoc tendere, & operam dare ut habeat caritatem perfectam.

Et eadem ratione non tenetur ad hoc quod illa impleat quæ ad perfectionem caritatis conſequuntur; tenetur autem ut ad ea implenda intendat: contra quod facit contemnens: unde non peccat, ſi ea prætermittat, ſed ſi ea contemnat.

Similiter etiam non tenetur ad omnia exercitia quibus ad perfectionem pervenitur, ſed ad illa quæ determinate ſunt ei taxata ſecundum regulam quam profeſſus eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui tranſit ad religionem, non profitetur ſe eſſe perfectum, ſed profitetur ſe adhibere ſtudium ad perfectionem conſequendam; ſicut etiam ille qui intrat ſcholas, non profitetur ſe ſcientem, ſed profitetur ſe ſtudentem ad ſcientiam acquirendam. Unde, ſicut Auguſtinus dicit in VIII. de civit. Dei (cap. II. a princ.) *Pythagoras noluit ſe ſapientem profiteri, ſed*

ſa-

Digitized by Google

ſapientiæ amatorem. Et ideo religioſus non eſt tranſgreſſor profeſſionis, ſi non ſit perfectus, ſed ſolum ſi contemnat ad perfectionem tendere.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut diligere Deum ex toto corde tenentur omnes; eſt tamen aliqua totalitas perfectionis, quæ ſine peccato prætermitti non poteſt, aliqua autem quæ ſine peccato prætermittitur, dum tamen deſit contemptus, ut ſupra dictum eſt (quæſt. clxxxiv. art. 2. ad 3.) ita etiam omnes tam religioſi, quam ſæculares tenentur aliqualiter facere quicquid boni poſſunt: omnibus enim communiter dicitur Eccle. ix. 10. *Quodcumque facere poteſt manus tua, inſtanter operare*. Eſt tamen aliquis modus hoc præceptum implendi, quo peccatum vitatur, ſcilicet ſi homo faciat quod poteſt, ſecundum quod requirit conditio ſui ſtatus; dummodo contemptus non adſit agendi meliora, per quem animus firmatur contra ſpiritualem profectum.

Ad tertium dicendum, quod quædam conſilia ſunt quæ ſi prætermitterentur, tota vita hominis implicaretur negotiis ſæcularibus; puta ſi quis haberet proprium, vel matrimonio uteretur, aut aliquid huiuſmodi faceret, quod pertinet ad eſſentialia vota religionis: & ideo ad omnia talia conſilia obſervanda religioſi tenentur. Sunt autem quædam conſilia de quibuſdam melioribus particularibus actibus, quæ prætermitti poſſunt abſque hoc quod vita hominis ſæcularibus actibus implicetur: unde non oportet quod ad omnia talia religioſi teneantur.

ARTICULUS III. 886

Utrum paupertas requiratur ad perfectionem religionis.

Inf. art. 4. *co. & ad* 1. *& opuſc.* xviii. *cap.* vii. *&* viii.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod paupertas non requiratur ad perfectionem religionis. Non enim videtur ad ſtatum perfectionis pertinere illud quod illicite fit. Sed quod homo omnia ſua relinquat, videtur eſſe illicitum: Apoſtolus enim II. ad Corinth. viii. 12. dat formam fidelibus eleemoſynas faciendi, dicens: *Si voluntas prompta eſt, ſecundum id quod habet, accepta eſt*, ideſt ut neceſſaria retineatis: & poſtea ſubdit: *Non enim ut aliis ſit remiſſio, vobis autem tribulatio*: Gloſſa (interl.) „ ideſt „ paupertas. " Et ſuper illud I. ad Tim. vi. *Habentes alimenta, & quibus tegamur*, dicit Gloſſa (interl.) „ Etſi nihil „ intulerimus, vel ablaturi ſimus; non „ tamen omnino abiicienda ſunt hæc „ temporalia. " Ergo videtur quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religionis.

2. Præterea. Quicumque ſe exponit periculo, peccat. Sed ille qui omnibus ſuis relictis, voluntariam paupertatem ſectatur, exponit ſe periculo & ſpirituali, ſecundum illud Prov. xxx. 9. *Ne forte egeſtate compulſus furer, & periurem nomen Dei mei*: & Eccli. xxvii. 1. *Propter inopiam multi deliquerunt*: & etiam corporali: dicitur enim Eccle. vii. 13. *Sicut protegit ſapientia, ſic protegit & pecunia*: & Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. 1. paulo a princ.) quod *videtur quædam perditio ipſius hominis eſſe corruptio divitiarum, quia per has homo vivit*. Ergo videtur quod voluntaria paupertas non requiratur ad perfectionem religioſæ vitæ.

3. Præterea. Virtus in medio conſiſtit, ut dicitur in II. Ethic. (cap. vi.) Sed ille qui omnia dimittit per voluntariam paupertatem, non videtur in medio conſiſtere, ſed magis in extremo. Ergo non agit virtuoſe; & ita hoc non pertinet ad vitæ perfectionem.

4. Præterea. Ultima perfectio hominis in beatitudine conſiſtit. Sed divitiæ conferunt ad beatitudinem: dicitur enim Eccli. xxxi. 8. *Beatus dives qui inventus eſt ſine macula*: & Philoſophus dicit in I. Ethic. (cap. v. circa fin. & cap. x.) quod *organice divitiæ deſerviunt ad felicitatem*. Ergo voluntaria paupertas non requiritur ad perfectionem religionis.

5. Præterea. Status Epiſcoporum eſt perfectior quam ſtatus religionis. Sed Epiſcopi poſſunt proprium habere, ut ſupra habitum eſt (quæſt. præc. art. 6.) Ergo & religioſi.

6. Præterea. Dare eleemoſynam eſt opus maxime Deo acceptum, & ſicut Chryſoſtomus dicit (hom. ix. in epiſt. ad Hebr. declinando ad fin.) *medicamentum, quod maxime in pœnitentia operatur*. Sed paupertas excludit eleemoſynarum largitionem. Ergo videtur quod paupertas ad perfectionem religionis non pertineat.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit in VIII. Mor. (cap. xv. a princ.) *Sunt nonnulli iuſtorum, qui ad comprehendendum cul-*

culmen perfectionis accincti, dum altiora interius appetunt, exterius cuncta derelinquunt. Sed accingi ad comprehendendum culmen perfectionis, proprie pertinet ad religioſos, ut dictum eſt (art. 1. & 2. præc.) Ergo eis competit ut per voluntariam paupertatem cuncta exterius derelinquant.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. præc.) ſtatus religionis eſt quoddam exercitium, & diſciplina, per quam pervenitur ad perfectionem caritatis. Ad quod quidem neceſſarium eſt quod aliquis affectum ſuum totaliter abſtrahat a rebus mundanis: dicit enim Auguſtinus in X. Confeſſ. (cap. XXIX.) ad Deum loquens: *Minus te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat*. Unde in Lib. LXXXIII. Qq. (quæſt. XXXVI. cir. princ.) dicit Auguſtinus, quod *nutrimentum caritatis eſt diminutio cupiditatis, perfectio nulla cupiditas*. Ex hoc autem quod aliquis res mundanas poſſidet, allicitur animus eius ad earum amorem. Unde Auguſtinus dicit in epiſt. ad Paulinum, & Theraſiam (XXXI al. XXXIV. a med.) quod *terrena diliguntur arctius adepta quam concupita. Nam unde iuvenis ille triſtis diſceſſit, niſi quia magnas divitias habebat? Aliud eſt enim nolle incorporare quæ deſunt; aliud iam incorporata divellere: illa velut extranea repudiantur; (a) iſta veluti membra præciduntur*. Et Chryſoſtomus dicit ſuper Matth. (hom. LXIV. ante med.) quod *appoſitio divitiarum maiorem accendit flammam, & vehementior fit cupido*.

Et inde eſt quod ad perfectionem caritatis acquirendam primum fundamentum eſt voluntaria paupertas, ut aliquis abſque proprio vivat, dicente Domino Matth. XIX. 21. *Si vis perfectus eſſe, vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus, & veni, ſequere me*.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Gloſſa (interl.) ibid. ſubdit, „ non „ ideo dixit Apoſtolus, ſcilicet *ut vobis* „ *non ſit tribulatio*, ideſt paupertas, quin „ melius eſſet omnia dare; ſed infirmis „ timet, quos ſic dare monet ut egeſta- „ tem non patiantur. “ Unde ſimiliter etiam ex Gloſſa alia non eſt intelligendum, quod non liceat omnia temporalia abiicere, ſed quod non ex neceſſitate requiritur. Unde & Ambroſius dicit in I. de off. (cap. XXX. ante med.) *Dominus non vult*, ſcilicet ex neceſſitate præcepti, *ſimul effundi opes, ſed diſpenſari: niſi forte ut Heliſæus boves ſuos occidit, & pavit pauperes ex eo quod habuit, ut nulla cura teneretur domeſtica*.

Ad ſecundum dicendum, quod ille qui omnia ſua dimittit propter Chriſtum, non exponit ſe periculo neque ſpirituali, neque corporali. Spirituale enim periculum ex paupertate provenit, quando non eſt voluntaria: quia ex affectu congregandi pecunias, quem patiuntur illi qui involuntarie ſunt pauperes, incidit homo in multa peccata, ſecundum illud I. ad Tim. ult. 9. *Qui volunt divites fieri, incidunt in tentationem, & in laqueum diaboli*. Iſte autem affectus deponitur ab his qui voluntariam paupertatem ſequuntur; magis autem dominatur in his qui divitias poſſident, ut ex ſupra dictis patet (in cor. ar.) Corporale etiam periculum non imminet illis qui intentione ſequendi Chriſtum omnia ſua relinquunt, divinæ providentiæ ſe committentes. Unde Auguſtinus dicit in Lib. II. de ſerm. Domini in monte (cap. XVII. in princ.) *Quærentibus primum regnum Dei, & iuſtitiam eius, non debet ſubeſſe ſolicitudo, ne neceſſaria deſint*.

Ad tertium dicendum, quod medium virtutis, ſecundum Phil. in II. Ethic. (cap. VI.) accipitur ſecundum rationem rectam, non ſecundum quantitatem rei. Et ideo quicquid poteſt fieri ſecundum rationem rectam, non eſt vitioſum ex magnitudine quantitatis, ſed magis virtuoſum. Eſſet autem præter rationem rectam, ſi quis omnia ſua conſumeret per intemperantiam, vel abſque utilitate. Eſt autem ſecundum rationem rectam quod aliquis divitias abiiciat, ut contemplationi ſapientiæ vacet: quod etiam Philoſophi quidam legunt feciſſe. Dicit enim Hieronymus in epiſt. ad Paulinum: *Crates ille Thebanus, homo quondam ditiſſimus, cum ad philoſophandum Athenas pergeret, magnum auri pondus abiecit; nec putavit ſe poſſe ſimul divitias, & virtutes poſſidere*. Unde multo magis ſecundum rationem rectam eſt ut homo omnia ſua relinquat, ad hoc quod Chriſtum perfecte ſequatur. Unde Hieronymus dicit in epiſt. ad Ruſticum monachum: *Chriſtum nudum nudus ſequere*.

Ad quartum dicendum, quod duplex eſt beatitudo, ſive felicitas: una quidem perfecta, quam expectamus in futura vita;

(a) *Ita mſſ. Edit.* iſta vero velu:i membra præſcinduntur.

ta; alia vero imperfecta, ſecundum quam aliqui dicuntur in hac vita beati. Vitæ autem præſentis felicitas eſt duplex: una quidem ſecundum vitam activam; alia vero ſecundum vitam contemplativam, ut patet per Philoſophum in X. Ethic. (cap. VII. & VIII.) Ad felicitatem autem vitæ activæ, quæ conſiſtit in exterioribus operationibus, inſtrumentaliter divitiæ coadiuvant: quia, ut Philoſophus dicit in I. Ethic. (cap. VIII.) *multa operamur per amicos, & per divitias, & per civilem potentiam, ſicut per quædam organa*. Ad felicitatem autem contemplativæ vitæ non multum operantur; ſed magis impediunt, inquantum ſua ſolicitudine impediunt animi quietem, quæ maxime neceſſaria eſt contemplanti. Et hoc eſt quod Philoſophus dicit in X. Ethicor. (cap. VIII. ante med.) quod *ad actiones multis opus eſt*; *ſpeculanti vero nulla talium*, ſcilicet exteriorum bonorum, *ad operationem neceſſitas, ſed impedimenta ſunt ad ſpeculationem*. Ad futuram vero beatitudinem ordinatur aliquis per caritatem. Et quia voluntaria paupertas eſt efficax exercitium perveniendi ad perfectam caritatem, ideo multum valet ad cæleſtem beatitudinem conſequendam. Unde & Dominus Matth. XIX. 21. dicit: *Vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus, & habebis theſaurum in cælo*. Divitiæ autem habite per ſe quidem natæ ſunt perfectionem caritatis impedire principaliter alliciendo animum, & diſtrahendo: unde dicitur Matth. XIII. 22. quod *ſolicitudo ſæculi, & fallacia divitiarum ſuffocant verbum Dei*: quia, ut Gregorius dicit (hom. XV. in Evang. in med.) *dum bonum deſiderium ad cor intrare non ſinunt, quaſi aditum flatus vitalis necant*. Et ideo difficile eſt caritatem inter divitias conſervare: unde Dominus dicit Matth. XIX. quod *dives difficile intrabit in regnum cælorum*: quod quidem intelligendum eſt de eo qui actu habet divitias: nam de eo qui affectum in divitiis ponit, dicit hoc eſſe impoſſibile, ſecundum expoſitionem Chryſoſtomi (hom. LXIV. in Matth. ante med.) cum ſubdit: *Facilius eſt camelum per foramen acus tranſire quam divitem intrare in regnum cælorum*. Et ideo non ſimpliciter *dives* dicitur eſſe beatus, ſed *qui inventus eſt ſine macula, & poſt aurum non abiit*: & hoc ideo, quia rem difficilem fecit: unde ſubditur: *Quis eſt hic, & laudabimus eum? fecit enim mirabilia in vita ſua*, ut ſcilicet inter divitias poſitus divitias non amaret.

Ad quintum dicendum, quod ſtatus epiſcopalis non ordinatur ad perfectionem adipiſcendam, ſed potius ut ex perfectione quam quis habet, alios gubernet, non ſolum miniſtrando ſpiritualia, ſed etiam temporalia: quod pertinet ad vitam activam, in qua multa operanda occurrunt inſtrumentaliter per divitias, ut dictum eſt (in ſolut. præc.) Et ideo ab Epiſcopis, qui profitentur gubernationem gregis Chriſti, non exigitur ut proprio careant, ſicut exigitur a religioſis, qui profitentur diſciplinam perfectionis acquirendæ.

Ad ſextum dicendum, quod abrenuntiatio propriarum divitiarum comparatur ad eleemoſynarum largitionem, ſicut univerſale ad particulare, & holocauſtum ad ſacrificium. Unde Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. XX. inter med. & fin.) quod *illi qui ex poſſeſſis rebus ſubſidia egentibus miniſtrant, in bonis quæ faciunt, ſacrificium offerunt, quia aliquid Deo immolant, & aliquid ſibi reſervant; qui vero nihil ſibi reſervant, offerunt holocauſtum, quod eſt maius ſacrificio*. Unde etiam Hieronymus contra Vigilantium (cap. V. cir. fin. & incipit, *Multa in orbe*) dicit: *Quod autem aſſeris, eos melius facere qui utuntur rebus ſuis, & paulatim fructus poſſeſſionum ſuarum pauperibus dividunt, non a me eis, ſed a Domino reſpondebitur: Si vis perfectus eſſe &c.* & poſtea ſubdit: *Iſte quem tu laudas, ſecundus & tertius gradus eſt, quem & nos recipimus; dummodo ſciamus prima ſecundis, & tertiis præferenda*. Et ideo ad excludendum errorem Vigilantii dicitur in Lib. de eccl. dogmatibus (cap. LXXI.) *Bonum eſt facultates cum diſpenſatione pauperibus erogare: melius eſt pro intentione ſequendi Dominum inſimul donare, & abſolutum ſolicitudine egere cum Chriſto*.

ARTICULUS IV. 887

Utrum perpetua continentia requiratur ad perfectionem religionis.

Sup. quæſt. LXXXVIII. *art.* II. *cor. fi. & opuſ.* XVIII. *cap.* IX. *& opuſc.* XIX. *cap.* I. *& in prol. ſuper Io. lect.* 2.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod perpetua continentia non requiratur ad perfectionem religionis. Omnis enim vitæ chriſtianæ perfectio ab Apo-

Apoſtolis Chriſti cœpit. Sed Apoſtoli continentiam non videntur ſervaſſe, ut patet de Petro, qui ſocrum legitur habuiſſe Matth. VIII. Ergo videtur quod ad perfectionem religionis non requiratur perpetua continentia.

2. Praeterea. Primum perfectionis exemplar nobis in Abraham oſtenditur, cui Dominus dixit Gen. XVII. *Ambula coram me, & eſto perfectus.* Sed exemplatum non oportet quod excedat exemplar. Ergo non requiritur ad perfectionem religionis perpetua continentia.

3. Praeterea. Illud quod requiritur ad perfectionem religionis, in omni religione invenitur. Sunt autem aliqui religioſi qui uxoribus utuntur. Non ergo religionis perfectio exigit perpetuam continentiam.

Sed contra eſt quod Apoſtolus II. ad Cor. VII. 1. dicit: *Mundemus nos ab omni inquinamento carnis, & ſpiritus, perficientes ſanctificationem noſtram in timore Dei.* Sed munditia carnis, & ſpiritus conſervatur per continentiam: dicitur enim I. Cor. VII. 34. *Mulier innupta, & virgo cogitat quae Domini ſunt, ut ſit ſancta ſpiritu, & corpore.* Ergo perfectio religionis requirit continentiam.

Reſpondeo dicendum, quod ad ſtatum religionis requiritur ſubtractio eorum per quae homo impeditur ne feratur totaliter in Dei ſervitium. Uſus autem carnalis copulae retrahit animum ne totaliter feratur in Dei ſervitium, dupliciter. Uno modo propter vehementiam delectationis, ex cuius frequenti experientia augetur concupiſcentia, ut etiam Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. ult. a med.) Et inde eſt quod uſus venereorum retrahit animum ab illa perfecta intentione tendendi in Deum. Et hoc eſt quod Auguſtinus dicit in I. Soliloquior. (cap. x. ante med.) *Nihil eſſe ſentio quod magis ex arce deiiciat animum virilem, quam blandimenta feminea, corporumque ille contactus, ſine quo uxor haberi non poteſt.* Alio modo propter ſolicitudinem, quam ingerit homini de gubernatione uxoris, & filiorum, & rerum temporalium, quae ad eorum ſuſtentationem ſufficiant. Unde Apoſtolus dicit (I. Cor. VII. 32.) quod *qui ſine uxore eſt, ſolicitus eſt quae ſunt Domini, quomodo placeat Deo; qui autem cum uxore eſt, ſolicitus eſt quae ſunt mundi, quomodo placeat uxori.*

Et ideo continentia perpetua requiritur ad perfectionem religionis, ſicut voluntaria paupertas. Unde ſicut damnatus eſt Vigilantius, qui adaequavit divitias paupertati; ita damnatus eſt Iovinianus, qui adaequavit matrimonium virginitati.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio non ſolum paupertatis, ſed etiam continentiae introducta eſt per Chriſtum, qui dicit Matth. XIX. 12. *Sunt eunuchi qui caſtraverunt ſeipſos propter regnum caelorum:* & poſtea ſubdit: *Qui poteſt capere capiat.* Et ne alicui ſpes perveniendi ad perfectionem tolleretur, aſſumpſit ad perfectionis ſtatum etiam illos quos invenit matrimonio iunctos. Non autem poterat abſque iniuria fieri quod viri uxores deſererent; ſicut abſque iniuria fiebat quod omnes divitias relinquerent. Et ideo Petrum, quem invenit matrimonio iunctum, non ſeparavit ab uxore; Ioannem tamen volentem nubere a nuptiis revocavit.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in Lib. de bono coniugali (cap. XXII. ante med.) *melior eſt caſtitas caelibum quam caſtitas nuptiarum, quarum Abraham habebat unam in uſu, ambas in habitu: caſte quippe coniugaliter vixit; eſſe autem caſtus ſine coniugio potuit, ſed tunc non oportuit.* Nec tamen quia antiqui patres perfectionem animi ſimul cum divitiis, & matrimonio habuerunt, quod ad magnitudinem virtutis pertinebat, propter hoc infirmiores quique debent praeſumere ſe tantae eſſe virtutis ut cum divitiis, & matrimonio poſſint ad perfectionem pervenire; ſicut nec aliquis praeſumit hoſtes inermis invadere, quia Sampſon cum mandibula aſini multos hoſtium peremit. Nam illi patres, ſi tempus fuiſſet continentiae, & paupertatis ſervandae, ſtudioſius hoc impleſſent.

Ad tertium dicendum, quod illi modi vivendi ſecundum quos homines matrimonio utuntur, non ſunt ſimpliciter & abſolute loquendo religiones, ſed ſecundum quid, inquantum ſcilicet in aliquo participant quaedam quae ad ſtatum religionis pertinent.

Digitized by Google

ARTICULUS V. 888

Utrum obedientia pertineat ad perfectionem religionis.

Opuſ. XVIII. *cap.* X. *& opuſ.* XIX. *cap.* I.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis. Illa enim videntur ad perfectionem religionis pertinere quæ ſunt ſupererogationis, ad quæ non omnes tenentur. Sed ad obediendum prælatis ſuis omnes tenentur, ſecundum illud Apoſtoli ad Hebr. ult. 17. *Obedite præpoſitis veſtris, & ſubiacete eis*. Ergo videtur quod obedientia non pertineat ad perfectionem religionis.

2. Præterea. Obedientia pertinere videtur proprie ad eos qui debent regi ſenſu alieno; quod eſt indiſcretorum: Sed Apoſtolus dicit ad Hebr. v. 14. quod *perfectorum eſt ſolidus cibus, qui pro conſuetudine exercitatos habent ſenſus ad diſcretionem boni, & mali*. Ergo videtur quod obedientia non pertineat ad ſtatum perfectorum.

3. Præterea. Si obedientia requireretur ad perfectionem religionis, oporteret quod omnibus religioſis conveniret. Non autem omnibus convenit: ſunt enim quidam religioſi ſolitariam vitam agentes, qui non habent ſuperiores, quibus obediant: prælati etiam religionum ad obedientiam non videntur teneri. Ergo obedientia non videtur pertinere ad religionis perfectionem.

4. Præterea. Si votum obedientiæ ad religionem requireretur, conſequens eſſet quod religioſi tenerentur prælatis ſuis in omnibus obedire, ſicut & per votum continentiæ tenentur ab omnibus venereis abſtinere. Sed non tenentur prælatis ſuis obedire in omnibus, ut ſupra habitum eſt (quæſt. CIV. art. 5.) cum de virtute obedientiæ ageretur. Ergo votum obedientiæ non requiritur ad religionem.

5. Præterea. Illa ſervitia ſunt Deo maxime accepta quæ liberaliter, & non ex neceſſitate fiunt, ſecundum illud II ad Cor. IX. 7. *Non ex triſtitia, aut ex neceſſitate*. Sed illa quæ fiunt ex obedientia, fiunt ex neceſſitate præcepti. Ergo laudabilius fiunt bona opera quæ quis propria ſponte facit. Votum ergo obedientiæ non competit religioni, per quam homines quærunt ad meliora pervenire.

Sed contra. Perfectio religionis maxime conſiſtit in imitatione Chriſti, ſecundum illud Matth. XIX. 21. *Si vis perfectus eſſe &c. ſequere me*. Sed in Chriſto maxime commendatur obedientia, ſecundum illud ad Philip. II. 8. *Factus eſt obediens uſque ad mortem*. Ergo videtur quod obedientia pertineat ad perfectionem religionis.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. 2. & 3. hu. quæſt.) ſtatus religionis eſt quædam diſciplina, vel exercitium tendendi in perfectionem. Quicumque autem inſtruuntur, vel exercitantur, ut perveniant ad aliquem finem, oportet quod directionem alicuius ſequantur, ſecundum cuius arbitrium inſtruantur, vel exercitentur, ut perveniant ad illum finem, quaſi diſcipuli ſub magiſtro. Et ideo oportet quod religioſi in his quæ pertinent ad religioſam vitam, alicuius inſtructioni, & imperio ſubdantur: unde & VII. quæſt. I. (cap. *Hoc nequaquam*) dicitur: *Monachorum vita ſubiectionis habet verbum, & diſcipulatus*. Imperio autem, & alterius inſtructioni ſubiicitur homo per obedientiam: & ideo obedientia requiritur ad religionis perfectionem.

Ad primum ergo dicendum, quod obedire prælatis in his quæ pertinent ad neceſſitatem virtutis, non eſt ſupererogationis, ſed omnibus commune; ſed obedire in his quæ pertinent ad exercitium perfectionis, pertinet proprie ad religioſos: & comparatur iſta obedientia ad aliam, ſicut univerſale ad particulare. Illi enim qui in ſæculo vivunt, aliquid ſibi retinent, & aliquid Deo largiuntur: & ſecundum hoc obedientiæ prælatorum ſubduntur. Illi vero qui vivunt in religione, totaliter ſe, & ſua tribuunt Deo, ut ex ſupra dictis patet (art. 3. hu. quæſt.) Unde obedientia eorum eſt univerſalis.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut Philoſophus dicit in II. Ethic. (cap. I. & II.) *homines exercitantes ſe in operibus perveniunt ad aliquos habitus, quos cum acquiſierint, eoſdem actus maxime poſſunt operari*. Sic ergo obediendo, illi qui non ſunt perfectionem adepti, ad perfectionem perveniunt; illi autem qui iam ſunt perfectionem adepti, maxime prompti ſunt ad obediendum, non quaſi indigentes dirigi ad perfectionem acquirendam, ſed quaſi per hoc ſe conſervantes in eo quod ad perfectionem pertinet.

Ad tertium dicendum, quod ſubiectio re-

religioſorum principaliter attenditur ad Epiſcopos, qui comparantur ad eos, ſicut perfectores ad perfectos, ut patet per Dionyſium vi. cap. eccl. Hier. (ante med.) ubi etiam dicit, quod *monachorum ordo Pontificum conſummativis virtutibus mancipatur, & divinis eorum illuminationibus edocetur*. Unde ab Epiſcoporum obedientia nec eremitæ, nec etiam prælati religionum excuſantur: & ſi a diœceſanis Epiſcopis totaliter, vel ex parte ſunt exempti, obligantur tamen ad obediendum ſummo Pontifici, non ſolum in his quæ ſunt communia aliis, ſed etiam in his quæ ſpecialiter pertinent ad diſciplinam religionis.

Ad quartum dicendum, quod votum obedientiæ ad religionem pertinens, ſe extendit ad diſpoſitionem totius humanæ vitæ: & ſecundum hoc votum obedientiæ habet quamdam univerſalitatem, licet non ſe extendat ad omnes particulares actus: quorum quidam ad religionem non pertinent, quia non ſunt de rebus pertinentibus ad dilectionem Dei, & proximi; ſicut confricatio barbæ, vel levatio feſtucæ de terra, & ſimilia, quæ non cadunt ſub voto, nec ſub obedientia; quidam vero etiam contrariantur religioni. Nec eſt ſimile de voto continentiæ, per quam excluduntur actus omnino perfectioni religionis contrarii.

Ad quintum dicendum, quod neceſſitas coactionis facit involuntarium, & ideo excludit rationem laudis, & meriti; ſed neceſſitas conſequens obedientiam non eſt neceſſitas coactionis, ſed liberæ voluntatis, inquantum homo vult obedire, licet forte non vellet id quod mandatur, ſecundum ſe conſideratum implere. Et ideo quia neceſſitati aliqua faciendi quæ ſecundum ſe non placent, per votum obedientiæ homo ſe ſubiicit propter Deum, ex hoc ipſo ea quæ facit, ſunt Deo magis accepta, etiamſi ſint minora: quia nihil maius poteſt homo Deo dare quam quod propriam voluntatem propter ipſum voluntati alterius ſubiiciat. Unde in collationibus Patrum (collat. xviii. cap. vii. parum a princ.) dicitur, *deterrimum genus monachorum eſſe Sarabaitas: quia ſuas neceſſitates curantes, abſoluti a ſeniorum iugo, habent libertatem agendi quid libitum fuerit; & tamen magis quam hi qui in cœnobiis degunt, in operibus diebus ac noctibus conſumuntur*.

ARTICULUS VI. 889

Utrum requiratur ad perfectionem religionis quod paupertas, continentia, & obedientia cadant ſub voto.

1. 2. *quæſt.* cviii. *art.* 3. *co.* & III. *con. cap.* cxxx. & *opuſc.* xviii. *cap.* xi. & xv. & *opuſ.* xix. *cap.* v.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod non requiratur ad perfectionem religionis quod prædicta tria, ſcilicet *paupertas, continentia, & obedientia*, cadant ſub voto. Diſciplina enim perfectionis aſſumendæ ex traditione Domini eſt accepta. Sed Dominus dans formam perfectionis Matth. xix. 21. dicit: *Si vis perfectus eſſe, vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus*, nulla mentione facta de voto. Ergo videtur quod votum non requiratur ad diſciplinam religionis.

2. Præterea. Votum conſiſtit in quadam promiſſione Deo facta: unde Eccle. v. 3. cum dixiſſet Sapiens, *Si quid voviſti Deo, ne moreris reddere*, ſtatim ſubdit: *Diſplicet enim ei infidelis, & ſtulta promiſſio*. Sed ubi eſt exhibitio rei, non requiritur promiſſio. Ergo ſufficit ad perfectionem religionis quod aliquis ſervet paupertatem, continentiam, & obedientiam abſque voto.

3. Præterea. Auguſtinus dicit ad Pollentium de adulterinis coniugiis (Lib. I. cap. xiv. in princ.) *Ea ſunt in noſtris officiis gratiora, quæ cum liceret nobis non impendere, tamen cauſa dilectionis impendimus*. Sed ea quæ fiunt ſine voto, licet non impendere; quod non licet de his quæ fiunt cum voto. Ergo videtur gratius eſſe Deo, ſi quis paupertatem, continentiam, & obedientiam abſque voto ſervaret. Non ergo votum requiritur ad perfectionem religionis.

Sed contra eſt quod in veteri lege Nazaræi cum voto ſanctificabantur, ſecundum illud Num. vi. 2. *Vir, ſive mulier, cum fecerint votum, ut ſanctificentur, & ſe voluerint Domino conſecrare &c.* Per eos autem ſignificantur illi *qui ad perfectionis ſummam pertingunt*, ut dicit Gloſſa Gregorii ibid. (Lib. II. Moral. cap. xxvi. verſ. fi.) Ergo votum requiritur ad ſtatum perfectionis.

Reſpondeo dicendum, quod ad religioſos pertinet quod ſint in ſtatu perfectionis, ſicut ex ſupra dictis patet (quæſt.

clxxiv. art. 5.) Ad ſtatum autem perfectionis requiritur obligatio ad ea quæ ſunt perfectionis: quæ quidem Deo fit per votum. Manifeſtum eſt autem ex præmiſſis (art. 3. 4. & 5. hu. quæſt.) quod ad perfectionem chriſtianæ vitæ pertinet paupertas, continentia, & obedientia. Et ideo religionis ſtatus requirit ut ad hæc tria aliquis voto obligetur. Unde Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. xx. inter med. & fi.) *Cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod ſapit, omnipotenti Deo voverit, holocauſtum eſt*: quod quidem pertinere poſtea dicit ad eos qui præſens ſæculum deſerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ad perfectionem vitæ Dominus pertinere dixit quod aliquis eum ſequatur, non qualitercumque, ſed ut ulterius retro non abiret. Unde & ipſe dicit Lucæ ix. 62. *Nemo mittens manum ad aratrum, & reſpiciens retro, aptus eſt regno Dei*. Et quamvis quidam de diſcipulis eius retrorſum abierint; tamen Petrus loco aliorum Domino interroganti, *Numquid & vos vultis abire?* reſpondit: *Domine, ad quem ibimus?* Unde & Auguſtinus dicit in Lib. II. de conſenſu Evang. (cap. xvii. in fi.) quod *ſicut Matthæus, & Marcus narrant, Petrus, & Andreas, non ſubductis ad terram navibus tamquam cauſa redeundi, ſecuti ſunt eum, ſed tamquam iubentem ut ſequerentur*. Hæc autem immobilitas ſequelæ Chriſti firmatur per votum. Et ideo votum requiritur ad perfectionem religionis.

Ad ſecundum dicendum, quod perfectio religionis requiritur, ſicut Gregorius dicit (loc. ſup. cit.) ut aliquis omne quod vovit Deo exhibeat. Sed homo non poteſt totam vitam ſuam Deo actu exhibere, quia non eſt tota ſimul, ſed ſucceſſive agitur. Unde non aliter homo poteſt totam vitam ſuam Deo exhibere niſi per voti obligationem.

Ad tertium dicendum, quod inter alia quæ licet nobis non impendere, eſt etiam propria libertas, quam homo ceteris rebus cariorem habet. Unde cum aliquis propria ſponte voto ſibi adimit libertatem abſtinendi ab his quæ ad Dei ſervitium pertinent, hoc fit Deo acceptiſſimum. Unde Auguſtinus dicit in ep. ad Armentar. & Paulinam (cxxvii. al. xlv. verſ. fi.) *Non te voviſſe pœniteat; immo gaude iam tibi non licere, quod cum tuo detrimento licuiſſet. Felix neceſſitas, quæ in meliora compellit*.

ARTICULUS VII. 890

Utum convenienter dicatur, in his tribus votis conſiſtere religionis perfectionem.

Inf. quæſt. clxxxviii. *art.* 1. *ad* 2. *& art.* 2. *ad* 2. *& ver. quæſt.* 11 *art.* 11. *ad* 5. *& opuſ.* xviii. *cap.* xv.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod inconvenienter dicatur, in his tribus votis conſiſtere religionis perfectionem. Perfectio enim vitæ magis conſiſtit in interioribus quam in exterioribus actibus, ſecundum illud ad Rom. xiv. 17. *Non eſt regnum Dei eſca, & potus, ſed iuſtitia, pax, & gaudium in Spiritu ſancto*. Sed per votum religionis aliqui obligantur ad ea quæ ſunt perfectionis. Ergo magis deberent ad religionem pertinere vota interiorum actuum (puta contemplationis, dilectionis Dei, & proximi, & aliorum huiuſmodi) quam votum paupertatis, continentiæ, & obedientiæ, quæ pertinent ad exteriores actus.

2. Præterea. Prædicta tria cadunt ſub voto religionis, inquantum pertinent ad quoddam exercitium tendendi in perfectionem. Sed multa alia ſunt, in quibus religioſi exercitantur, ſicut abſtinentia, vigiliæ, & alia huiuſmodi. Ergo videtur quod inconvenienter iſta tria vota dicantur eſſentialiter ad ſtatum perfectionis pertinere.

3. Præterea. Per votum obedientiæ aliquis obligatur ad omnia implenda ſecundum præceptum ſuperioris, quæ ad exercitium perfectionis pertinent. Ergo ſufficit votum obedientiæ abſque aliis duobus votis.

4. Præterea. Ad exteriora bona pertinent non ſolum divitiæ, ſed etiam honores. Si ergo per votum paupertatis religioſi terrenas divitias abdicant, oportet eſſe etiam aliud votum, per quod honores mundanos contemnant.

Sed contra eſt quod dicitur extra de ſtatu monach. (cap. *Cum ad monaſterium*) quod *cuſtodia caſtitatis, & abdicatio proprietatis ſunt annexa regulæ monachali*.

Reſpondeo dicendum, quod religionis ſtatus poteſt conſiderari tripliciter. Uno modo, ſecundum quod eſt quoddam exercitium tendendi in perfectionem caritatis: alio modo, ſecundum quod quietat

ani-

animum humanum ab exterioribus ſolicitudinibus, ſecundum illud I. ad Cor. VII. 32. *Volo vos ſine ſolicitudine eſſe:* tertio modo, ſecundum quod eſt quoddam holocauſtum, per quod aliquis totaliter ſe, & ſua offert Deo. Et ſecundum hoc ex his tribus votis integratur religionis ſtatus.

Primo enim quantum ad exercitium perfectionis requiritur quod aliquis a ſe removeat illa per quæ poſſet impediri ne totaliter eius affectus tendat in Deum, in quo conſiſtit perfectio caritatis. Huiuſmodi autem ſunt tria: primum quidem cupiditas exteriorum bonorum, quæ tollitur per votum paupertatis: ſecundum autem eſt concupiſcentia ſenſibilium delectationum, inter quas præcellunt delectationes venereæ, quæ excluduntur per votum continentiæ: tertium autem eſt inordinatio voluntatis humanæ, quæ excluditur per votum obedientiæ.

Similiter autem ſolicitudinis ſæcularis inquietudo præcipue ingeritur homini circa tria: primo quidem circa diſpenſationem exteriorum rerum; & hæc ſolicitudo per votum paupertatis homini aufertur: ſecundo circa gubernationem uxoris, & filiorum; quæ amputatur per votum continentiæ: tertio circa diſpoſitionem propriorum actuum; quæ amputatur per votum obedientiæ, quo aliquis ſe alterius diſpoſitioni committit. Similiter etiam holocauſtum eſt, cum aliquis totum quod habet, offert Deo, ut Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. XX. inter med. & fi.) Habet autem homo triplex bonum, ſecundum Philoſophum in I. Ethic. (cap. VIII. cir. princ.) primo quidem exteriorum rerum; quas quidem totaliter aliquis Deo offert per votum voluntariæ paupertatis: ſecundo autem bonum proprii corporis; quod aliquis præcipue offert Deo per votum continentiæ, quo abrenuntiat maximis delectationibus corporis: tertium autem bonum eſt animæ; quod aliquis totaliter Deo offert per obedientiam, qua aliquis offert Deo propriam voluntatem, per quam homo utitur omnibus potentiis, & habitibus animæ. Et ideo convenienter ex tribus votis ſtatus religionis integratur.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. I. hu. quæſt.) votum religionis ordinatur ſicut in finem ad perfectionem caritatis, ad quam pertinent omnes interiores actus virtutum, quarum mater eſt caritas, ſecundum illud I. ad Corinth. XIII. 4. *Caritas patiens eſt, benigna eſt &c.* Et ideo interiores actus virtutum (puta humilitatis, patientiæ, & huiuſmodi) non cadunt ſub voto religionis, quod ordinatur ad ipſos ſicut ad finem.

Ad ſecundum dicendum, quod omnes aliæ religionum obſervantiæ ordinantur ad prædicta tria principalia vota. Nam ſi qua ſunt inſtituta in religionibus ad procurandum victum, puta labor, mendicitas, vel alia huiuſmodi, referuntur ad paupertatem; ad cuius conſervationem religioſi per hos modos victum ſuum procurant. Alia vero quibus corpus maceratur, ſicut vigiliæ, ieiunia, & ſi qua ſunt huiuſmodi, directe ordinantur ad votum continentiæ obſervandum. Si qua vero in religionibus inſtituta ſunt pertinentia ad humanos actus, quibus aliquis ordinatur ad religionis finem, ſcilicet ad dilectionem Dei, & proximi (puta lectio, oratio, viſitatio infirmorum, vel ſi aliquid aliud eſt huiuſmodi) comprehenduntur ſub voto obedientiæ, quod pertinet ad voluntatem, quæ ſecundum diſpoſitionem alterius ſuos actus ordinat ad finem. Determinatio autem habitus pertinet ad omnia tria vota, tamquam ſignum obligationis. Unde habitus regularis ſimul datur, vel benedicitur cum profeſſione.

Ad tertium dicendum, quod per obedientiam aliquis offert Deo ſuam voluntatem: cui etſi ſubiiciantur omnia humana, quædam tamen ſunt quæ ſpecialiter ſibi tantum ſubduntur, ſcilicet actiones humanæ: nam paſſiones pertinent etiam ad appetitum ſenſitivum. Et ideo ad cohibendum paſſiones carnalium delectationum, & exteriorum appetibilium impedientes perfectionem vitæ, neceſſarium fuit votum continentiæ, & paupertatis; ſed ad diſponendum actiones proprias, ſecundum quod requirit perfectionis ſtatus, requiritur votum obedientiæ.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut Philoſophus dicit in IV. Ethic. (cap. III. cir. med.) honor proprie, & ſecundum veritatem non debetur niſi virtuti. Sed quia exteriora bona inſtrumentaliter deſerviunt ad quoſdam actus virtutum, ex conſequenti etiam eorum excellentiæ honor aliquis exhibetur, & præcipue a vulgo, quod ſolam excellentiam exteriorem recognoſcit. Honori ergo qui Deo, & Sanctis omnibus exhibetur propter vir-

virtutem, ut dicitur in Pſal. cxxxviii. 17. *Mihi autem nimis honorati ſunt amici tui, Deus*, abrenuntiare non competit religioſis, qui ad perfectionem virtutis tendunt; honori autem qui exhibetur exteriori excellentiæ, abrenuntiant ex hoc ipſo quod ſæcularem vitam derelinquunt: unde ad hoc non requiritur ſpeciale votum.

ARTICULUS VIII. 891

Utrum votum obedientiæ ſit potiſſimum inter tria vota religionis.

Inf. quæſt. clxxxviii. *art.* 7. *ad* 3.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quod votum obedientiæ non ſit potiſſimum inter tria vota religionis. Perfectio enim religioſæ vitæ a Chriſto ſumpſit exordium. Sed Chriſtus ſpecialiter dedit conſilium de paupertate; non autem invenitur dediſſe conſilium de obedientia. Ergo votum paupertatis eſt potius quam votum obedientiæ.

2. Præterea. Eccli. xxvi. 20. dicitur, quod *omnis ponderatio non eſt digna animæ continentis*. Sed votum dignioris rei eſt eminentius. Ergo votum continentiæ eſt eminentius quam votum obedientiæ.

3. Præterea. Quanto aliquod votum eſt potius, tanto videtur eſſe magis indiſpenſabile. Sed vota paupertatis, & continentiæ ſunt adeo annexa regulæ monachali, ut contra ea nec ſummus Pontifex poſſit licentiam indulgere, ſicut dicit quædam Decretalis de ſtatu monachorum (cap. *Cum ad monaſterium*;) qui tamen poteſt indulgere ut religioſus non obediat ſuo prælato. Ergo videtur quod votum obedientiæ ſit minus voto paupertatis, & continentiæ.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit in XXXV. Moral. (cap. x. cir. princ.) *Obedientia victimis iure præponitur: quia per victimas aliena caro, per obedientiam vero voluntas propria mactatur*. Sed vota religionis ſunt quædam holocauſta, ſicut ſupra dictum eſt (art. 1. hu. quæſt. & art. 3. ad 6.) Ergo votum obedientiæ eſt præcipuum inter omnia religionis vota.

Reſpondeo dicendum, quod votum obedientiæ eſt præcipuum inter tria vota religionis. Et hoc triplici ratione.

Primo quidem quia per votum obedientiæ aliquid maius homo offert Deo, ſcilicet ipſam voluntatem; quæ eſt potior quam corpus proprium, quod offert homo Deo per continentiam, & quam res exteriores, quas offert homo Deo per votum paupertatis. Unde illud quod fit ex obedientia, eſt magis Deo acceptum quam id quod fit per propriam voluntatem, ſecundum illud Hieronymi, quod dicit ad Ruſticum monachum: *Ad illud tendit oratio, ut doceam, te non tuo arbitro dimittendum*: & poſt pauca ſubdit: *Non facias quod vis; comedas quod iuberis; habeas quantum acceperis; veſtiaris quod datur*. Unde & ieiunium non redditur Deo acceptum cum propria voluntate, ſecundum illud Iſa. lviii. 3. *Ecce in diebus ieiunii veſtri invenitur voluntas veſtra*. Secundo quia votum obedientiæ continet ſub ſe alia vota; ſed non convertitur: nam religioſus, etſi teneatur ex voto continentiam ſervare, & paupertatem; tamen hæc etiam ſub obedientia cadunt, ad quam pertinent multa alia præter continentiam, & paupertatem ſervare. Tertio quia votum obedientiæ proprie ſe extendit ad actus propinquos fini religionis. Quanto autem aliquid propinquius eſt fini, tanto melius eſt.

Et inde etiam eſt quod votum obedientiæ eſt religioni eſſentialius. Si enim aliquis abſque voto obedientiæ voluntariam paupertatem, & continentiam etiam voto ſervet, non propter hoc pertinet ad ſtatum religionis, qui præfertur etiam ipſi virginitati ex voto obſervatæ: dicit enim Auguſtinus in Libro de virginitate (cap. xlvi. in fin.) *Nemo, quantum puto, auſus fuerit virginitatem præferre* (a) *monaſterio*.

Ad primum ergo dicendum, quod conſilium obedientiæ includitur in ipſa Chriſti ſequela: qui enim obedit, ſequitur alterius voluntatem. Et ideo magis pertinet ad perfectionem quam votum paupertatis: quia, ut Hieronymus dicit ſuper Matthæum (cap. xix. ſuper illud, *Ecce nos reliquimus &c.*) „ id quod perfectionis eſt, addidit Petrus, cum dixit: *Et ſecuti ſumus te.* “

Ad ſecundum dicendum, quod ex verbo illo non habetur quod continentia præferatur omnibus aliis actibus virtuoſis, ſed coniugali caſtitati, vel etiam exterioribus divitiis auri, & argenti, quæ pon-

(a) *Ita mſſ. & edit. paſſim. Auguſtinus* martyrio, *ut retulit S. Thomas ipſe ſupra quæſt.* cxxiv. *art.* 3. *&* clii. *art.* 5.

pondere menſurantur. Vel per continentiam intelligitur univerſaliter abſtinentia ab omni malo, ut ſupra habitum eſt (quæſt. clv. art. 4. ad 1.)

Ad tertium dicendum, quod Papa in voto obedientiæ non poteſt ſic cum religioſo diſpenſare, ut nulli prælato teneatur obedire in his quæ ad perfectionem vitæ pertinent: non enim poteſt eum a ſua obedientia eximere; poteſt tamen eum eximere ab inferioris prælati ſubjectione; quod non eſt in voto obedientiæ diſpenſare.

ARTICULUS IX. 892

Utrum religioſus ſemper peccet mortaliter tranſgrediendo ea quæ ſunt in regula.

Sup. quæſt. lxxxviii. *art.* 18. *ad* 4. & *IV. diſt.* xxxviii. *quæſt.* 1. *art.* 4. *quæſt.* 1. *ad* 5. & *quol.* 1. *art.* 20.

AD nonum ſic proceditur. Videtur quod religioſus ſemper peccet mortaliter tranſgrediendo ea quæ ſunt in regula. Facere enim contra votum eſt peccatum damnabile, ut patet per id quod Apoſtolus dicit I. Thimoth. v. 11. quod *viduæ quæ volunt nubere, damnationem habent, quia primam fidem irritam fecerunt*. Sed religioſi voto profeſſionis ad regulam aſtringuntur. Ergo peccant mortaliter tranſgrediendo ea quæ in regula continentur.

2. Præterea. Regula imponitur religioſo ſicut lex quædam. Sed ille qui tranſgreditur præceptum legis, peccat mortaliter. Ergo videtur quod monachus tranſgrediens ea quæ ſunt in regula, peccet mortaliter.

3. Præterea. Contemptus inducit peccatum mortale. Sed quicumque frequenter aliquid iterat, quod non debet facere, videtur ex contemptu peccare. Ergo videtur quod ſi religioſus frequenter tranſgrediatur id quod eſt in regula, peccet mortaliter.

Sed contra eſt quod ſtatus religionis eſt ſecurior quam ſtatus ſæcularis vitæ: unde Gregorius in princ. Moral. (in epiſt. ad Leand. Epiſc. ſuper expoſit. Lib. Iob cap. 1. a princ.) comparat vitam ſæcularem mari fluctuanti, vitam autem religionis portui tranquillo. Sed ſi quælibet tranſgreſſio eorum quæ in regula continentur, religioſum obligaret ad peccatum mortale, ſtatus religionis eſſet periculoſiſſimus propter multitudinem obſervantiarum. Non ergo quælibet tranſgreſſio eorum quæ in regula continentur, eſt peccatum mortale.

Reſpondeo dicendum, quod in regula continetur aliquid dupliciter, ſicut ex dictis patet (art. 7. hu. quæſt. ad 1. & 2.) Uno modo ſicut finis regulæ, puta ea quæ pertinent ad actus virtutum: & horum tranſgreſſio, quantum ad ea quæ cadunt communiter ſub præcepto, obligat ad mortale; quantum vero ad ea quæ excedunt communiter neceſſitatem præcepti, non obligat ad mortale, niſi propter contemptum: quia, ſicut ſupra dictum eſt (art. 2. hu. quæſt.) religioſus non tenetur eſſe perfectus, ſed ad perfectionem tendere; cui contrariatur perfectionis contemptus.

Alio modo continetur aliquid in regula pertinens ad exterius exercitium, ſicut ſunt omnes exteriores obſervantiæ; inter quas ſunt quædam ad quas obligatur religioſus ex voto profeſſionis. Votum autem profeſſionis reſpicit principaliter tria prædicta, ſcilicet *paupertatem*, *continentiam*, & *obedientiam*; alia vero omnia ad hæc ordinantur. Et ideo tranſgreſſio horum trium obligat ad mortale; aliorum autem tranſgreſſio non obligat ad mortale: niſi vel propter contemptum regulæ, quia hoc directe contrariatur profeſſioni, per quam aliquis vovit regularem vitam; vel propter præceptum ſive oretenus a prælato factum, ſive in regula expreſſum; quia hoc eſſet facere contra obedientiæ votum.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui profitetur regulam, non vovet ſervare omnia quæ ſunt in regula; ſed vovet regularem vitam, quæ eſſentialiter conſiſtit in tribus prædictis. Unde & in quibuſdam religionibus cautius aliqui profitentur non quidem regulam, ſed vivere ſecundum regulam, ideſt tendere ad hoc ut aliquis mores ſuos informet ſecundum regulam, ſicut ſecundum quoddam exemplar: & hoc tollitur per contemptum. In quibuſdam autem religionibus adhuc cautius profitentur obedientiam ſecundum regulam; ita quod profeſſioni non contrariatur niſi id quod eſt contra præceptum regulæ; tranſgreſſio vero, vel omiſſio aliorum obligat ſolum ad peccatum veniale: quia, ſicut dictum eſt (art. 7. hu. quæſt. ad 2.) huiuſmodi diſpoſitiones ſunt ad principalia vota. Peccatum autem veniale eſt diſpoſitio ad mortale, ut ſupra dictum eſt (1. 2.

Digitized by Google

quæſt. lxxxviii. art. 3.) inquantum impedit ea quibus aliquis diſponitur ad obſervanda principalia præcepta legis Chriſti, quæ ſunt præcepta caritatis. In aliqua tamen religione, ſcilicet Ordinis Fratrum Prædicatorum, tranſgreſſio talis, vel omiſſio ex ſuo genere non obligat ad culpam neque mortalem, neque venialem, ſed ſolum ad pœnam taxatam ſuſtinendam: quia per hunc modum ad talia obſervanda obligantur: qui tamen poſſent venialiter, vel mortaliter peccare ex negligentia, vel libidine, ſeu contemptu.

Ad ſecundum dicendum, quod non omnia quæ continentur in lege, traduntur per modum præcepti; ſed quædam proponuntur per modum ordinationis cuiuſdam, vel ſtatuti obligantis ad certam pœnam. Sicut ergo in lege civili non facit ſemper dignum pœna mortis corporalis tranſgreſſio legalis ſtatuti; ita nec in lege Eccleſiæ omnes ordinationes, vel publica ſtatuta obligant ad mortale; & ſimiliter nec omnia ſtatuta regulæ.

Ad tertium dicendum, quod tunc committit aliquis, vel tranſgreditur ex contemptu, quando voluntas eius renuit ſubiici ordinationi legis, vel regulæ; & ex hoc procedit ad faciendum contra legem, vel regulam: quando autem e converſo propter aliquam particularem cauſam, puta concupiſcentiam, vel iram, inducitur ad aliquid faciendum contra ſtatuta legis, vel regulæ, non peccat ex contemptu, ſed ex aliqua alia cauſa; etiamſi frequenter ex eadem cauſa, vel alia ſimile peccatum iteret: ſicut & Auguſtinus dicit in Libro de natura, & gratia (cap. xxix. a med.) quod *non omnia peccata committuntur ex contemptu ſuperbiæ*. Frequentia tamen peccati diſpoſitive inducit ad contemptum, ſecundum illud Proverb. xviii. 3. *Impius, cum in profundum venerit peccatorum, contemnit*.

ARTICULUS X. 893

Utrum religioſus eodem genere peccati gravius peccet quam ſæcularis.

Sup. quæſt. clxxxiv. art. 8. cor. fin. & IV. diſt. xiv. quæſt. 1. art. 5. quæſt. 3. ad 3.

AD decimum ſic proceditur. Videtur quod religioſus eodem genere peccati non gravius peccet quam ſæcularis. Dicitur enim II. Paralip. xxx. 18. *Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum ſuorum; & non imputabit eis, quod minus ſanctificati ſunt*. Sed magis videntur Religioſi ex toto corde Dominum Deum patrum ſuorum ſequi quam ſæculares, qui ex parte ſe, & ſua Deo dant, & ex parte ſibi reſervant, ut Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. xx. inter med. & fin.) Ergo videtur quod minus imputetur eis, ſi in aliquo a ſanctificatione deficiant.

2. Præterea. Ex hoc quod aliquis bona opera facit, minus contra peccata eius Deus iraſcitur: dicitur enim II. Paralip. xix. 2. *Impio præbes auxilium, & his qui oderunt Dominum, amicitia iungeris: & idcirco iram quidem Domini merebaris, ſed bona opera inventa ſunt in te*. Religioſi autem plura bona opera faciunt quam ſæculares. Ergo ſi aliqua peccata faciunt, minus contra eos Deus iraſcitur.

3. Præterea. Præſens vita ſine peccato non tranſigitur, ſecundum illud Iacobi iii. 2. *In multis offendimus omnes*. Si ergo peccata religioſorum eſſent graviora peccatis ſæcularium, ſequeretur quod religioſi eſſent peioris conditionis quam ſæculares: & ſic non eſſet ſanum conſilium ad religionem tranſire.

Sed contra eſt quod de maiori malo magis videtur eſſe dolendum. Sed de peccatis eorum qui ſunt in ſtatu ſanctitatis, & perfectionis, maxime videtur eſſe dolendum: dicitur enim Hierem. xxiii. 9. *Contritum eſt cor meum in medio mei*: & poſtea ſubdit: *Propheta namque, & Sacerdos polluti ſunt; & in domo mea inveni malum eorum*. Ergo religioſi, & alii qui ſunt in ſtatu perfectionis, ceteris paribus, gravius peccant.

Reſpondeo dicendum, quod peccatum quod a religioſis committitur, poteſt eſſe gravius peccato ſæcularium eiuſdem ſpeciei tripliciter. Uno modo, ſi ſit contra votum religionis; puta ſi religioſus fornicetur, vel furetur: quia fornicando facit contra votum continentiæ, & furando facit contra votum paupertatis, & non ſolum contra præceptum divinæ legis. Secundo, ſi ex contemptu peccet: quia ex hoc videtur eſſe magis ingratus divinis beneficiis, quibus eſt ſublimatus ad ſtatum perfectionis; ſicut Apoſtolus dicit ad Heb. x. quod fidelis graviora meretur ſupplicia ex hoc quod peccando Filium Dei conculcat per contemptum. Un-

Digitized by Google

Unde & Dominus conqueritur Hierem. xi. 15. *Quid eſt quod dilectus meus facit in domo mea ſcelera multa?* Tertio modo peccatum religioſi poteſt eſſe maius propter ſcandalum: quia ad vitam eius plures reſpiciunt: unde dicitur Hierem. xxiii. 14. *In Prophetis Hieruſalem vidi ſimilitudinem adulterantium, & iter mendacii; & confortaverunt manus peſſimorum, ut non converteretur unuſquiſque a malitia ſua.*

Si vero religioſus non ex contemptu, ſed ex infirmitate, vel ex ignorantia aliquod peccatum quod non eſt contra votum ſuæ profeſſionis, committat abſque ſcandalo, puta in occulto, levius peccat eodem genere peccati quam ſæcularis: quia peccatum eius ſi ſit leve, quaſi abſorbetur ex multis operibus bonis quæ facit; & ſi ſit mortale, facilius ab eo reſurgit. Primo quidem propter intentionem, quam habet rectam ad Deum; quæ etſi ad horam intercipiatur, de facili ad priſtina reparatur. Unde ſuper illud Pſal. xxxvi. *Cum ceciderit, non collidetur*, dicit Origenes (hom. iv. in hunc Pſal. inter princ. & med.) *Iniuſtus ſi peccaverit, non pœnitet, & peccatum ſuum emendare neſcit; iuſtus autem ſcit emendare, ſcit corrigere: ſicut ille qui dixerat, Neſcio hominem, paulo poſt cum reſpectus fuiſſet a Domino, flere ſcit amariſſime; & ille qui de tecto mulierem viderat, & concupierat eam, dicere ſcit: Peccavi, & malum coram te feci.* Iuvatur etiam a ſociis ad reſurgendum, ſecundum illud Eccle. iv. 10. *Si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Væ ſoli, quia cum ceciderit, non habet ſublevantem ſe.*

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de his quæ per infirmitatem, vel ignorantiam committuntur, non autem de his quæ committuntur per contemptum.

Ad ſecundum dicendum, quod Ioſaphat etiam, cui illa verba dicuntur, non ex malitia, ſed ex quadam infirmitate humanæ affectionis peccavit.

Ad tertium dicendum, quod iuſti non de facili peccant ex contemptu; ſed quandoque labuntur in aliquod peccatum ex ignorantia, vel infirmitate, a quo de facili relevantur. Si autem perveniant ad hoc quod ex contemptu peccent, efficiuntur peſſimi, & maxime incorrigibiles, ſecundum illud Hierem. ii. 20. *Confregiſti iugum, dirupiſti vincula, dixiſti, Non ſerviam. In omni colle ſublimi, & ſub omni ligno frondoſo tu proſternebaris meretrix.* Unde Auguſtinus dicit in epiſt. ad plebem Hipponenſem (lxxviii. al. cxxxxvii. cir. fin.) *Ex quo Deo ſervire cœpi, quomodo difficile ſum expertus meliores quam qui in monaſteriis profecerunt; ita non ſum expertus peiores quam qui in monaſteriis ceciderunt.*

QUAESTIO CLXXXVII.

De his quæ competunt religioſis, in ſex articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de his quæ competunt religioſis: & circa hoc quæruntur ſex.

Primo, utrum liceat eis docere, prædicare, & alia huiuſmodi facere.

Secundo, utrum liceat eis de negotiis ſæcularibus ſe intromittere.

Tertio, utrum teneantur manibus operari.

Quarto, utrum liceat eis de eleemoſynis vivere.

Quinto, utrum liceat eis mendicare.

Sexto, utrum liceat eis veſtimenta ceteris viliora deferre.

ARTICULUS I. 894

Utrum religioſis liceat docere, prædicare, & alia huiuſmodi facere.

Opuſc. xviii. *cap. ult. & opuſc.* xix.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod religioſis non liceat docere, prædicare, & alia huiuſmodi facere. Dicitur enim vii. quæſt. i. (cap. *Hoc nequaquam*) in quodam ſtatuto Conſtantinopolitanæ Synodi: *Vita monachorum ſubiectionis habet verbum, & diſcipulatus, non docendi, vel præſidendi, vel paſcendi alios.* Hieronymus etiam dicit ad Riparium, & Deſiderium (Lib. cont. Vigilant. cap. vi. a princ. & incipit, *Multa in orbe*:) *Monachus non doctoris, ſed plangentis habet officium.* Leo etiam Papa dicit (epiſt. ad Theodoretum cxx. in Ven. edit. al lxii. & apud Queſn. xciii. in fin.) ut habetur xvi. quæſt. i. (cap. *Adiicimus*) *Præter Domini ſacerdotes nullus audeat prædicare, ſive monachus, ſive laicus ille ſit, qui cuiuslibet ſcientiæ nomine glorietur.* Sed non licet tranſgredi proprium officium, & ſtatutum Eccleſiæ. Ergo videtur quod non liceat religioſis docere, prædicare, & alia huiuſmodi facere.

2. Præ-

2. Præterea. In ſtatuto Nicænæ Synodi, quod ponitur xvi. quæſt. 1. (cap. *Placuit*) ſic dicitur: *Firmiter, & indiſſolubiter omnibus præcipimus ut aliquis monachus pœnitentiam nemini tribuat, niſi invicem ſibi, ut juſtum eſt: mortuum non ſepeliat, niſi monachum ſecum in monaſterio commorantem, vel ſi fortuito quemquam advenientium fratrum ibi mori contigerit*. Sed ſicut iſta pertinent ad officium clericorum, ita etiam prædicare, & docere. Ergo cum *alia ſit cauſa monachi, & alia clerici*, ut Hieronymus dicit ad Heliodorum (epiſt. 1. a med.) videtur quod non liceat religioſis prædicare, docere, & alia huiuſmodi facere.

3. Præterea. Gregorius dicit in Regiſtro (Lib. IV. epiſt. 1.) *Nemo poteſt eccleſiaſticis obſequiis deſervire, & in monaſtica regula ordinate perſiſtere*: & hoc habetur xvi. quæſt. 1. (cap. 11.) Sed monachi tenentur in monaſtica regula ordinate perſiſtere. Ergo videtur quod non poſſint eccleſiaſticis obſequiis deſervire. Docere autem, & prædicare pertinent ad eccleſiaſtica obſequia. Ergo videtur quod non liceat eis prædicare, aut docere, aut aliquid huiuſmodi facere.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit, & habetur xvi. quæſt. 1. (cap. xxiv.) *Ex auctoritate huiuſmodi decreti, quo apoſtolico moderamine, & pietatis officio a nobis eſt conſtitutum, ſacerdotibus monachis Apoſtolorum figuram tenentibus liceat prædicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, pœnitentiam imponere, atque peccata ſolvere*.

Reſpondeo dicendum, quod aliquid dicitur alicui non licere dupliciter. Uno modo quia habet in ſe quod contrariatur ei quod dicitur non licere; ſicut nulli homini licet peccare, quia habet in ſe quilibet homo rationem, & obligationem ad legem Dei, quibus contrariatur peccatum. Et hoc modo dicitur alicui non licere prædicare, vel docere, vel aliquid huiuſmodi facere, quia habet in ſe aliquid quod his repugnat vel ratione præcepti, ſicut his qui ſunt irregulares ex ſtatuto Eccleſiæ, non licet aſcendere ad ſacros ordines; vel propter peccatum, ſecundum illud Pſal. xlix. 16. *Peccatori autem dixit Deus: Quare tu enarras iuſtitias meas?* Hoc autem modo non eſt illicitum religioſis prædicare, docere, & huiuſmodi facere: tum quia ex voto, & præcepto regulæ non obligantur ad hoc quod ab his abſtineant: tum etiam quia non redduntur ad hoc minus idonei ex aliquo peccato commiſſo, ſed magis idonei ex exercitio ſanctitatis, quod aſſumpſerunt.

Stultum autem eſt dicere, quod per hoc quod aliquis in ſanctitate promovetur, efficiatur minus idoneus ad ſpiritualia officia exercenda. Et ideo ſtulta eſt quorumdam opinio dicentium, quod ipſe ſtatus religionis impedimentum affert talia exequendi. Quorum errorem Bonifacius Papa IV. rationibus ſupra dictis excludit dicens, ut habetur xvi. quæſt. 1. (cap. xxv.) *Sunt nonnulli nullo dogmate fulti, audaciſſimo quidem zelo magis amaritudinis quam dilectionis inflammati, aſſerentes, monachos qui mundo mortui ſunt, & Deo vivunt, ſacerdotalis officii potentia indignos. Sed omnino labuntur*. Quod oſtendit primo quidem, quia non contrariatur regulæ: ſubdit enim: *Neque enim B. Benedictus, monachorum præceptor almificus, huiuſmodi rei aliquo modo fuit interdictor*: & ſimiliter nec in aliis regulis hoc prohibetur. Secundo improbat prædictum errorem ex idoneitate monachorum; cum in fine cap. ſubdit: *Quanto quiſque eſt excellentior, tanto & in illis*, ſpiritualibus ſcilicet operibus, *potentior*.

Alio modo dicitur aliquid non licere alicui, non propter contrarium quod habeat, ſed propter hoc quod deficit ei unde illud poſſit; ſicut diacono non licet Miſſam celebrare, quia non habet ordinem ſacerdotalem; & presbytero non licet ſententiam ferre, quia non habet epiſcopalem auctoritatem. In quibus tamen eſt diſtinguendum. Quia ea quæ ſunt ordinis, committi non poſſunt niſi ei qui ordinem habet; ſicut diacono non poteſt committi ut celebret Miſſam, niſi fiat ſacerdos: ea vero quæ ſunt iuriſdictionis, committi poſſunt eis qui non habent ordinariam iuriſdictionem; ſicut prolatio ſententiæ committitur ab Epiſcopo ſimplici ſacerdoti. Et hoc modo dicitur non licere monachis, & aliis religioſis prædicare, docere, & alia huiuſmodi facere: quia ſtatus religionis non dat eis poteſtatem huiuſmodi faciendi. Poſſunt tamen iſta facere, ſi ordinem accipiant, vel ordinariam iuriſdictionem, aut etiam ſi eis committantur ea quæ ſunt iuriſdictionis.

Ad primum ergo dicendum, quod ex verbis illis habetur quod monachi, ex hoc quod ſunt monachi, non nanciſcuntur

tur poteſtatem talia faciendi; non autem quod ex hoc quod ſunt monnchi, habeant aliquid contrarium executioni talium actuum.

Ad ſecundum dicendum, quod illud etiam ſtatutum Nicæni Concilii præcipit ut monachi non uſurpent ſibi, ex hoc quod ſunt monachi, poteſtatem huiuſmodi actus exercendi; non autem prohibet quin iſta poſſint eis committi.

Ad tertium dicendum, quod iſta duo ſe non compatiuntur, ſcilicet quod aliquis ordinariam curam eccleſiaſticorum officiorum habeat, & monaſticam regulam in monaſterio ſervet; per hoc tamen non excluditur quin monachi, & alii religioſi poſſint interdum circa eccleſiaſtica officia occupari ex commiſſione prælatorum, qui ordinariam curam habent; & præcipue illi quorum religiones ad hoc ſunt ſpecialiter inſtitutæ, ut infra dicetur (quæſt. clxxxviii. art. 4.)

ARTICULUS II. 895

Utrum religioſis liceat ſæcularia negotia tractare.

Inf. quæſt. clxxxviii. *art.* 2. *ad* 2. *& opuſc.* xix. *cap.* xi. *& Rom.* xvi. *in fin. & II. Timoth.* ii.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod religioſis non liceat ſæcularia negotia tractare. Dicitur enim in prædicto decreto Bonifacii Papæ IV. (cap. *Sunt nonnulli* xvi. quæſt. 1.) quod *beatus Benedictus eos ſæcularium negotiorum dixit expertes fore: quod quidem apoſtolicis documentis, & omnium ſanctorum Patrum inſtitutis, non ſolum monachis, ſed etiam canonicis omnibus magnopere imperatur*, ſecundum illud II. ad Tim. ii. 11. *Nemo militans Deo implicat ſe ſæcularibus negotiis*. Sed omnibus religioſis imminet quod militent Deo. Ergo non licet eis ſæcularia negotia exercere.

2. Præterea. I. ad Theſſal. iv. 1. dicit Apoſtolus: *Operam detis, ut quieti ſitis, & ut negotium veſtrum agatis*: Gloſſa (interl.) „ Dimiſſis alienis, quod vobis „ utile eſt in emendationem vitæ. “ Sed religioſi ſpecialiter aſſumunt ſtudium emendationis vitæ. Ergo non debent ſæcularia negotia exercere.

3. Præterea. Super illud Matth. xi. *Ecce qui mollibus veſtiuntur, in domibus Regum ſunt*, dicit Hieronymus: „ Ex hoc „ oſtenditur, rigidam vitam, & auſte„ ram prædicationem vitare debere au„ las Regum, & mollium hominum pa„ latia declinare. “ Sed neceſſitas ſæcularium negotiorum ingerit hominem ad frequentandum Regum palatia. Ergo non licet religioſis aliqua negotia ſæcularia pertractare.

Sed contra eſt quod Apoſtolus dicit ad Rom. ult. 1. *Commendo vobis Phœben ſororem noſtram*: & poſtea ſubdit: *Et aſſiſtatis ei in quocumque negotio veſtri indiguerit*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 1. & 7.) ſtatus religionis eſt ordinatus ad perfectionem caritatis conſequendam: ad quam quidem principaliter pertinet Dei dilectio, ſecundario autem dilectio proximi. Et ideo religioſi præcipue, & propter ſe debent intendere ad hoc quod Deo vacent. Si autem neceſſitas proximis immineat, eorum negotia ex caritate agere debent, ſecundum illud ad Galat. vi. 2. *Alter alterius onera portate: & ſic adimplebitis legem Chriſti*: quia in hoc ipſo quod proximis ſerviunt propter Deum, dilectioni divinæ obſequuntur. Unde dicitur Iacobi 1. 27. *Religio munda, & immaculata apud Deum, & Patrem hæc eſt, viſitare pupillos, & viduas in tribulatione eorum*: Gloſſa (interl.) „ ideſt ſucurrere eis qui carent præſi„ dio, in tempore neceſſitatis. “ Eſt ergo dicendum, quod cauſa cupiditatis ſæcularia negotia nec monachis gerere, nec clericis licet; cauſa vero caritatis ſe negotiis ſæcularibus cum debita moderatione ingerere poſſunt, ſecundum ſuperioris licentiam, in miniſtrando, & dirigendo.

Unde dicitur in Decr. diſt. lxxxviii. (cap. 1.) *Decrevit ſancta Synodus, nullum deinceps clericum aut poſſeſſiones conducere, aut negotiis ſæcularibus ſe immiſcere, niſi propter curam aut pupillorum, aut orphanorum, aut viduarum, aut ſi forte Epiſcopus civitatis eccleſiaſticarum rerum ſolicitudinem eum habere præcipiat*. Eadem autem ratio eſt de religioſis, ac clericis: quia utriſque ſimiliter negotia ſæcularia interdicuntur, ut dictum eſt (in cor. art.)

Ad primum ergo dicendum, quod monachis interdicitur ſæcularia negotia tractare propter cupiditatem, non autem propter caritatem.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt curioſitas, ſed caritas, ſi propter neceſſitatem

tatem aliquis ſe negotiis ſæcularibus immiſceat.

Ad tertium dicendum, quod frequentare palatia Regum propter delicias, vel gloriam, vel cupiditatem, non competit religioſis; ſed ea adire propter pias cauſas eis competit. Unde dicitur IV. Reg. IV. 13. quod Heliſæus dixit ad mulierem: *Numquid* (a) *non habes negotium, & vis ut loquar Regi, vel principi militiæ?* Similiter etiam convenit Religioſis adire Regum palatia ad eos arguendos, & dirigendos; ſicut Ioannes Baptiſta arguebat Herodem, ut dicitur Matth. XIV.

ARTICULUS III. 896

Utrum religioſi manibus operari teneantur.

III. diſt. XVII. *quæſt.* III. *art.* I. *quæſt.* 4. *& quol.* IX. *art.* 4. *& op.* XIX. *cap.* IV. *& cap.* XVII. *ad* I.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod religioſi manibus operari teneantur. Non enim excuſantur religioſi ab obſervantia præceptorum. Sed operari manibus eſt in præcepto; ſecundum illud I. ad Theſſ. IV. 11. *Operemini manibus veſtris, ſicut præcepimus vobis:* unde & Auguſtinus in Lib. de operibus monach. (cap. XXX. in princ.) dicit: *Ceterum quis ferat homines contumaces*, ideſt religioſos non operantes, de quibus ibi loquitur, *ſaluberrimis Apoſtoli monitis reſiſtentes, non ſicut infirmiores tolerari, ſed ſicut etiam ſanctiores prædicare?* Ergo videtur quod religioſi teneantur manibus operari.

2. Præterea. II. ad Theſſ. III. ſuper illud, *Si quis non vult operari, nec manducet*, dicit Gloſſa (ord. Aug. in Lib. de op. monach. cap. I. & II.) „Dicunt „quidam, de operibus ſpiritualibus hoc „Apoſtolum præcepiſſe, non de opere „corporali, in quo agricolæ, vel opifi„ces laborant: “ & infra (cap. II. in fin.) „Sed ſuperſtuo conantur & ſibi, „& ceteris caliginem obducere, ut quod „utiliter monet caritas, non ſolum fa„cere nolint, ſed nec etiam intellige„re: “ & infra (cap. III.) „Vult ſer„vos Dei corporaliter operari, unde vi„vant. “ Sed præcipue religioſi ſervi Dei nominantur, utpote ſe totaliter divino ſervitio mancipantes, ſicut patet per Dionyſium VI. cap. eccl. Hierarch. (ante med.) Ergo videtur quod teneantur manibus operari.

3. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de oper. monach. (cap. XVII. in princ.) *Quid agant qui operari corporaliter nolunt, cui rei vacent, ſcire deſidero. Orationibus (inquiunt) vacamus, & pſalmis, & lectionibus, & verbo Dei.* Sed quod per iſta non excuſentur, oſtendit per ſingula. Nam primo de oratione dicit: *Citius exauditur una obedientis oratio quam decem millia contemptoris*; illos contemptores intelligens, & indignos exaudiri, qui manibus non operantur. Secundo de divinis laudibus ſubdit: *Cantica vero divina cantare etiam manibus operantes facile poſſunt.* Tertio ſubiungit de lectione: *Qui autem ſe dicunt lectioni vacare, nonne ibi inveniunt quod præcipit Apoſtolus? Quæ eſt ergo iſta perverſitas lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare?* Quarto ſubiungit (cap. XVIII.) de prædicatione. *Si autem alicui ſermo erogandus eſt, & ita occupatur, ut manibus operari non vacet, numquid in monaſterio omnes hoc poſſunt? Quando ergo non omnes poſſunt, cur omnes ſub hoc obtentu vacare volunt? Quamquam etſi omnes poſſent, viciſſim facere deberent, non ſolum ut ceteri neceſſariis operibus occuparentur, ſed etiam quia ſufficit ut multis audientibus unus loquatur.* Ergo videtur quod religioſi non debeant ceſſare a manuali opere propter huiuſmodi ſpiritualia opera quibus vacant.

4. Præterea. Lucæ XII. ſuper illud, *Vendite quæ poſſidetis &c.* dicit Gloſſa (ord.) „Non tantum cibos veſtros com„municate pauperibus, ſed etiam ven„dite poſſeſſiones veſtras; ut omnibus „veſtris ſemel pro Domino ſpretis, poſt „ea labore manuum veſtrarum opere„mini, unde vivatis, vel eleemoſynam „faciatis. “ Sed ad religioſos pertinet proprie omnia ſua relinquere. Ergo videtur quod etiam eorum ſit de labore manuum ſuarum vivere, & eleemoſynas facere.

5. Præterea. Religioſi præcipue videntur teneri Apoſtolorum vitam imitari, quia ſtatum perfectionis profitentur. Sed Apoſtoli manibus propriis laborabant, ſecundum illud I. ad Corinth. IV. 12. *Laboramus operantes manibus noſtris.* Ergo videtur quod religioſi teneantur manibus operari.

Sed contra. Ad præcepta obſervanda quæ communiter omnibus proponuntur, eodem modo tenentur religioſi, & ſæculares. Sed præceptum de opere manuali communiter omnibus proponitur, ut patet

(a) *In Vulgata deeſt* non.

patet II. ad Theſſ. III. 6. *Subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate &c.* Fratrem autem nominat quemlibet Chriſtianum, ſicut & I. ad Corinth. VII. 12. *Si quis frater uxorem habet infidelem &c* & ibidem (II. Theſſ. III. 10.) dicitur: *Si quis non vult operari, nec manducet*. Non ergo religioſi magis tenentur manibus operari quam ſæculares.

Reſpondeo dicendum, quod labor manualis ad quatuor ordinatur. Primo quidem & principaliter ad victum quærendum: unde primo homini dictum eſt (Geneſ. III. 19.) *In ſudore vultus tui veſceris pane tuo*: & in Pſal. CXXVII. 2. *Labores manuum tuarum quia manducabis &c.* Secundo ordinatur ad tollendum otium, ex quo multa mala oriuntur: unde dicitur Eccli. XXXIII. 28. *Mitte* (ſervum tuum) *in operationem, ne vacet: multam enim malitiam docuit otioſitas*. Tertio ordinatur ad concupiſcentiæ refrenationem, inquantum per hoc maceratur corpus: unde II. ad Corinth. VI. 5. dicitur: *In laboribus, in ieiuniis, in vigiliis, in caſtitate*. Quarto autem ordinatur ad eleemoſynas faciendas: unde dicitur ad Eph. IV. 28. *Qui furatur, iam non furetur; magis autem laboret operando manibus ſuis, quod bonum eſt, ut habeat unde tribuat neceſſitatem patienti*. Secundum ergo quod labor manualis ordinatur ad victum quærendum, cadit ſub neceſſitate præcepti, prout eſt neceſſarius ad talem finem: quod enim ordinatur ad finem, a fine neceſſitatem habet, ut ſcilicet intantum ſit neceſſarium, inquantum finis ſine eo eſſe non poteſt. Et ideo qui non habet aliunde unde vivere poſſit, tenetur manibus operari, cuiuſcumque ſit conditionis.

Et hoc ſignificant verba Apoſtoli dicentis: *Qui non vult operari, nec manducet*; quaſi diceret: Ea neceſſitate aliquis tenetur ad operandum manibus qua tenetur ad manducandum. Unde ſi quis abſque manducatione poſſet vitam tranſigere, non teneretur manibus operari. Et eadem ratio eſt de illis qui non habent alias unde licite vivere poſſint. Non enim intelligitur aliquis poſſe facere quod non licite facere poteſt. Unde & Apoſtolus non invenitur opus manuum præcepiſſe niſi ad excludendum peccatum eorum qui illicite victum acquirebant. Nam primo quidem præcipit Apoſtolus opus manuale ad vitandum furtum, ut patet ad Epheſ. IV. 28. *Qui furabatur, iam non furetur; magis autem laboret operando manibus ſuis*. Secundo ad vitandam cupiditatem alienarum rerum: unde dicitur I. ad Theſſal. IV. 11. *Operemini manibus veſtris, ſicut præcepimus vobis, & ut honeſte ambuletis ad eos qui foris ſunt*. Tertio ad evitanda turpia negotia, ex quibus aliqui victum acquirunt: unde II. ad Theſſal. III. 10. dicit: *Cum eſſemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis, quoniam ſi quis non vult operari, nec manducet. Audivimus enim, quoſdam inter vos ambulantes inquiete, nihil operantes, ſed curioſe agentes*: Gloſſa (ordin.) „ qui „ fœda cura neceſſaria ſibi provident.“ *His autem qui huiuſmodi ſunt, denuntiamus, & obſecramus, ut cum ſilentio operantes panem ſuum manducent*. Unde Hieronymus dicit ſuper epiſt. ad Gal. (in procem. Libri II. commentar. ſup. hanc epiſt. verſ. fin.) quod Apoſtolus hoc dixit, *non tam officio docentis, quam vitio gentis*.

Sciendum tamen, quod ſub opere manuali intelliguntur omnia humana officia, ex quibus homines licite victum lucrantur, ſive manibus, ſive pedibus, ſive lingua fiant. Vigiles enim, & curſores, & alii huiuſmodi de ſuo labore viventes, intelliguntur de operibus manuum vivere. Quia enim manus eſt organum organorum, per opus manuum omnis operatio intelligitur, de qua aliquis victum licite poteſt lucrari.

Secundum autem quod opus manuale ordinatur ad otium tollendum, vel ad corporis macerationem, non cadit ſub neceſſitate præcepti ſecundum ſe conſideratum: quia multis aliis modis poteſt vel caro macerari, vel etiam otium tolli, quam per opus manuale: maceratur enim caro per ieiunia, & vigilias; & otium tollitur per meditationes ſacrarum Scripturarum, & laudes divinas. Unde ſuper illud Pſal. CXVIII. *Defecerunt oculi mei in eloquium tuum*, dicit Gloſſa (ord.) „ Non eſt otioſus qui verbo Dei tantum „ ſtudet: nec pluris eſt qui extra operatur quam qui ſtudium cognoſcendæ veritatis exercet.“ Et ideo propter has cauſas religioſi non tenentur ad opera manualia, ſicut nec ſæculares; niſi forte ad hoc per ſtatuta ſui Ordinis obligentur; ſicut Hieronymus dicit in epiſt. ad Ruſticum monachum: *Aegptiorum monaſteria hunc tenent morem, ut nullum abſqua operis labore ſuſcipiant, non tam propter victus neceſſitatem, quam propter animæ ſalutem, ne vagetur perniciosis cogitationibus*.

In-

Inquantum vero opus manuale ordinatur ad eleemoſynas faciendas, non cadit ſub neceſſitate præcepti; niſi forte in aliquo caſu, in quo ex neceſſitate aliquis eleemoſynas facere teneretur, & non poſſet alias habere unde pauperibus ſubveniret: in quo caſu obligarentur ſimiliter religioſi, & ſæculares ad opera manualia exequenda.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum illud quod ab Apoſtolo proponitur, eſt de iure naturali: unde ſuper illud II. ad Theſſ. III. *Ut ſubtrahatis vos ab omni fratre inordinate ambulante*, dicit Gloſſa (interlin.) „ aliter quam or- „ do naturæ exigit." Loquitur autem de his qui ab opere manuali ceſſabant. Unde & natura manus homini dedit loco armorum, & tegumentorum, quæ aliis animalibus tribuit, ut ſcilicet per manus hæc, & alia omnia neceſſaria conquirat. Ex quo patet quod communiter ad hoc præceptum tenentur & religioſi, & ſæculares, ſicut ad omnia alia legis naturalis præcepta. Non tamen peccant quicumque manibus non operantur: quia ad illa præcepta legis naturæ quæ pertinent ad bonum multorum, non tenentur ſinguli; ſed ſufficit quod unus vacet huic officio, & alius alii; puta quod quidam ſint opifices, quidam agricolæ, quidam iudices, quidam doctores, & ſic de aliis, ſecundum illud Apoſtoli I. ad Cor. XII. 17. *Si totum corpus oculus, ubi auditus; & ſi totum auditus, ubi odoratus? &c.*

Ad ſecundum dicendum, quod Gloſſa illa ſumitur ab Auguſtino in Lib. de operibus monachorum, in quo loquitur contra monachos quoſdam, qui dicebant, non eſſe licitum ſervis Dei manibus operari, propter hoc quod Dominus dicit Matth. VI. 25. *Ne ſoliciti ſitis animæ veſtræ quid manducetis*. Nec tamen per hæc verba inducitur neceſſitas religioſis manibus operandi, ſi habent aliunde unde vivere poſſint. Quod patet per hoc quod ſubdit: *Vult ſervos Dei corporaliter operari, unde vivant*. Hoc autem non magis pertinet ad religioſos quam ad ſæculares. Quod patet ex duobus. Primo quidem ex ipſo modo loquendi quo Apoſtolus utitur, dicens: *Ut ſubtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate*. Fratres enim omnes Chriſtianos vocat: nondum enim erant tunc temporis religiones inſtitutæ. Secundo quia religioſi non tenetur ad alia quam ſæculares, niſi propter regulæ profeſſionem: & ideo ſi in ſtatutis regulæ non contineatur aliquid de opere manuali, non tenentur aliter ad operandum manibus religioſi quam ſæculares.

Ad tertium dicendum, quod omnibus illis operibus ſpiritualibus quæ ibi tangit Auguſtinus, poteſt aliquis vacare dupliciter: uno modo quaſi deſerviens utilitati communi; alio modo quaſi inſiſtens utilitati privatæ. Illi ergo qui prædictis operibus ſpiritualibus publice vacant, excuſantur per huiuſmodi opera ſpiritualia ab opere manuali, duplici ratione: primo quidem quia oportet eos totaliter eſſe occupatos circa huiuſmodi opera; ſecundo quia huiuſmodi opera exercentibus debetur ſubminiſtratio victus ab his quorum utilitati deſerviunt. Illi vero qui prædictis operibus non quaſi publicis, ſed quaſi privatis vacant, non oportet quod per huiuſmodi opera a manualibus operibus abſtrahantur; nec etiam ſit eis debitum ut de ſtipendiis fidelium vivant: & de talibus loquitur Auguſtinus. Quod enim dicit: *Cantica divina cantare etiam manibus operantes poſſunt, exemplo opificum qui fabulis linguas dant, cum tamen manibus ab opere non recedant*: manifeſtum eſt quod non poteſt intelligi de his qui horas canonicas in Eccleſia decantant; ſed intelligitur de his qui pſalmos, vel hymnos dicunt quaſi privatas orationes. Similiter quod dicit de lectione, & oratione, referendum eſt ad orationes, & lectiones privatas, quas etiam laici interdum faciunt; non autem ad illos qui publicas orationes in Eccleſia faciunt, vel etiam publicas lectiones in ſcholis legunt. Unde non dicit, Qui dicunt ſe vacare doctrinæ, vel inſtructioni; ſed, *Qui dicunt ſe vacare lectioni*. Similiter etiam de prædicatione loquitur, non quæ ſit publice ad populum, ſed quæ ſpecialiter ſit ad unum, vel ad paucos per modum privatæ admonitionis. Unde ſignanter dicit: *Si alicui ſermo erogandus eſt*. Nam, ſicut Gloſſa (interl. ſup. illud, *Sermo meus, & prædicatio*) dicit I. ad Corinth. II. „ ſermo eſt qui privatim ſit, prædica- „ tio, quæ ſit in communi.

Ad quartum dicendum, quod illi qui omnia propter Deum ſpernunt, tenentur manibus operari, quando alias non habent unde vivant, vel unde eleemoſynas faciant, in caſu in quo facere eleemoſynam cadit ſub præcepto; non autem aliter, ut dictum eſt (in corp. art.) Et ſecundum hoc loquitur Gloſſa inducta.

Ad

Ad quintum dicendum, quod hoc quod Apoſtoli manibus laboraverint, quandoque quidem fuit neceſſitatis, quandoque vero ſupererogationis. Neceſſitatis quidem, quando ab aliis victum invenire non poterant: unde ſuper illud I. ad Corinth. IV. *Laboramus operantes manibus noſtris*, dicit Glòſſa (interl.) „ quia „ nemo dat nobis. “ Supererogationis autem, ut patet per illud quod habetur I. ad Corinth. IX. ubi dicit Apoſtolus, quod non eſt uſus poteſtate quam habebat vivendi de Evangelio. Hac autem ſupererogatione utebatur Apoſtolus tribus de cauſis. Primo quidem ut occaſionem prædicandi auferret pſeudoapoſtolis, qui propter ſola temporalia prædicabant: unde dicit II. ad Corinth. XI. 12. *Quod autem facio, & faciam, ut amputem eorum occaſionem &c.* Secundo ad evitandum gravamen eorum quibus prædicabat: unde dicit II. ad Corinth. XII. 13. *Quid minus habuiſtis præ ceteris Eccleſiis, niſi quod ego ipſe non gravavi vos?* Tertio ad dandum exemplum operandi otioſis: unde II. ad Theſſ. III. 8. dicit: *Nocte, & die operantes .... ut formam daremus vobis ad imitandum nos*. Quod tamen Apoſtolus non faciebat in locis in quibus habebat facultatem quotidie prædicandi, ſicut Athenis, ut Auguſtinus dicit in Lib. de operibus monach. (cap. XVIII.) Non autem propter hoc religioſi tenentur Apoſtolum in hoc imitari, cum non teneantur ad omnes ſupererogationes. Unde nec alii Apoſtoli manibus operabantur.

ARTICULUS IV. 897

Utrum religioſis liceat de eleemoſynis vivere.

Opuſc. XVIII. *cap.* VII.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod religioſis non liceat de eleemoſynis vivere. Apoſtolus enim I. ad Timoth. V. præcipit ut viduæ, quæ poſſunt aliunde ſuſtentari, non vivant de eleemoſynis Eccleſiæ, *ut Eccleſia ſufficiat illis quæ vere viduæ ſunt*. Et Hieronymus dicit ad Damaſum Papam (ut cit. quæſt. clxxxv. art. 7. arg. 3.) quod *qui bonis parentum, & opibus ſuſtentari poſſunt, ſi quod pauperum eſt, accipiunt, ſacrilegium profecto committunt; & per abuſionem talium iudicium ſibi manducant, & bibunt*. Sed religioſi poſſunt de labore manuum ſuſtentari, ſi ſunt validi. Ergo videtur quod peccent, eleemoſynas pauperum comedendo.

2. Præterea. Vivere de ſumptibus fidelium, eſt merces deputata prædicantibus Evangelium pro ſuo labore, vel opere, ſecundum illud Matth. X. 10. *Dignus eſt operarius cibo ſuo*. Sed prædicare Evangelium non pertinet ad religioſos, ſed maxime ad prælatos, qui ſunt paſtores, & doctores. Ergo religioſi non poſſunt licite vivere de eleemoſynis fidelium.

3. Præterea. Religioſi ſunt in ſtatu perfectionis. Sed perfectius eſt dare eleemoſynas quam accipere: dicitur enim Act. XX. 35. *Beatius eſt magis dare quam accipere*. Ergo non debent de eleemoſynis vivere, ſed magis ex operibus manuum ſuarum eleemoſynas dare.

4. Præterea. Ad religioſos pertinet impedimenta virtutis, & occaſiones peccati vitare. Sed acceptio eleemoſynarum præbet occaſionem peccati, & impedit virtutis actum: unde ſuper illud II. ad Theſſalon. ult. 8. *Ut noſmetipſos formam daremus vobis*, dicit Gloſſa (ordin. Ambroſii:) „ Qui frequenter ad a„ lienam menſam comedit otio deditus, „ aduletur neceſſe eſt paſcenti ſe: “ dicitur etiam Exod. XXIII. 8. *Ne accipias munera, quæ excæcant prudentes, & ſubvertunt verba iuſtorum*: & Proverb. XXII. 7. dicitur: *Qui accipit mutuum, ſervus eſt fenerantis*: quod eſt religioni contrarium: unde ſuper illud II. ad Theſſalon. ult. *Ut noſmetipſos formam daremus &c.* dicit Gloſſa: „ Religio noſtra „ ad libertatem homines advocat. “ Ergo videtur quod religioſi non debeant de eleemoſynis vivere.

5. Præterea. Religioſi præcipue tenentur imitari Apoſtolorum perfectionem: unde Apoſtolus dicit ad Philip. III. 15. *Quicumque perfecti ſumus, hoc ſentiamus*. Sed Apoſtolus nolebat vivere de ſumptibus fidelium, ut occaſionem auferret pſeudoapoſtolis, ſicut ipſe dicit II. ad Corinth. XI. & ne ſcandalum poneretur infirmis, ut patet I. ad Corinth. IX. Ergo videtur quod propter eaſdem cauſas religioſi debeant abſtinere ne de eleemoſynis vivant: unde & Auguſtinus dicit in Libro de oper. monach. (cap. XXVIII. in fi.) *Amputetis occaſionem turpium nundinarum, quibus exiſtimatio veſtra læditur, & infirmis offendiculum ponitur; & oſtendite hominibus, non vos in otio facilem victum, ſed per anguſtam, & arctam viam regnum Dei quærere.*

Sed

Sed contra eſt quod, ſicut Gregorius dicit in II. Dialog. (cap. I. cir. med.) *B. Benedictus tribus annis in ſpecu permanens, de his quae a Romano monacho miniſtrabantur, refectus eſt, poſtquam domum, parenteſque reliquerat*: & tamen validus corpore exiſtens; non legitur de labore manuum quæſiviſſe victum. Ergo religioſi licite poſſunt de eleemoſynis vivere.

Reſpondeo dicendum, quod unicuique licet vivere de eo quod ſuum eſt, vel ſibi debitum. Fit autem aliquid alicuius ex liberalitate donantis. Et ideo religioſi, & clerici, quorum monaſteriis, vel Eccleſiis ex munificentia Principum, vel quorumcumque fidelium ſunt facultates collatæ, ex quibus ſuſtententur, poſſunt de eis vivere licite, abſque hoc quod manibus laborent; & tamen certum eſt eos de eleemoſyna vivere. Unde & ſimiliter, ſi aliqua mobilia religioſis a fidelibus conferantur, poſſunt de eis licite vivere. Stultum enim eſt dicere, quod aliquis in eleemoſynam poſſit accipere magnas poſſeſſiones, non autem panem, vel parvam pecuniam. Sed quia huiuſmodi beneficia religioſis videntur eſſe collata ad hoc quod liberius religioſis actibus inſiſtere poſſint, quorum cupiunt ſe fore participes, qui temporalia ſubminiſtrant, redderetur eis uſus prædictorum donorum illicitus, ſi ab actibus religioſis deſiſterent: quia ſic, quantum eſt de ſe, defraudarent intentionem eorum qui talia beneficia contulerunt.

Debitum autem eſt alicui aliquid dupliciter. Uno modo propter neceſſitatem, quæ *facit omnia communia*, ut Ambroſius dicit: (Colligitur ex ſerm. lxiv. de temp. verſus fi.) Ideo ſi religioſi neceſſitatem patiantur, licite poſſunt de eleemoſynis vivere. Quæ quidem neceſſitas poteſt eſſe tripliciter. Primo quidem propter corporis infirmitatem; ex qua contingit quod non poſſint ſibi labore manuum victum quærere. Secundo, ſi illud quod ex opere manuali conquirunt, eis ad victum non ſufficiat: unde Auguſtinus dicit in Libro de oper. monach. (cap. xvii. a med.) quod *bona opera fidelium ſubſidio ſupplendorum neceſſariorum deeſſe non debent ſervis Dei, qui manibus operantur*; *ut horæ, quibus ad erudiendum animum ita vacatur, ut illa corporalia opera geri non poſſint, non opprimant egeſtate*. Tertio propter priſtinam converſationem eorum qui non conſueverant manibus laborare: unde Auguſtinus dicit in Lib. de oper. mon. (cap. xxi. in princ.) quod *ſi habebant aliquid in ſæculo, quo facile ſine opificio ſuſtentarent iſtam vitam, quod converſi ad Deum indigentibus diſpertiti ſunt, & credenda eſt eorum infirmitas, & ferenda*. Solent enim tales delicatius educati, laborem operum corporalium ſuſtinere non poſſe.

Alio modo efficitur aliquid alicui debitum ex eo quod ipſe exhibet, ſive ſit aliquid temporale, ſive ſpirituale, ſecundum illud I. ad Cor. ix. 11. *Si nos vobis ſpiritualia ſeminavimus, magnum eſt, ſi carnalia veſtra metamus?* Et ſecundum hoc quadrupliciter poſſunt religioſi de eleemoſynis vivere, quaſi ſibi debitis. Primo quidem, ſi prædicent auctoritate prælatorum. Secundo, ſi ſint miniſtri altaris: quia, ut dicitur I. ad Cor. ix. 13. *qui altari deſerviunt, cum altari participant. Ita & Dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere*. Unde & Auguſtinus dicit in Lib. de operibus monach. (cap. xxi. in princ.) *Si Evangeliſtæ ſunt, fateor, habent poteſtatem vivendi de ſumptibus fidelium: ſi miniſtri altaris, diſpenſatores ſacramentorum, bene ſibi iſtam non arrogant, ſed plane vendicant poteſtatem*: & hoc ideo, quia ſacrificium altaris, ubicumque agatur, commune eſt toti populo fidelium. Tertio, ſi inſiſtant ſtudio ſacræ Scripturæ ad communem utilitatem totius Eccleſiæ. Unde Hieronymus dicit contra Vigilantium (cap. v. cir. med. & incipit, *Multa in orbe:*) (a) *Hæc in Iudæa uſque hodie perſeverat conſuetudo, non ſolum apud nos, ſed etiam apud Hebræos, ut qui in lege Domini meditantur die ac nocte, & partem non habent in terra, niſi ſolum Deum, ſynagogarum, & totius orbis foveantur miniſteriis*. Quarto, ſi bona temporalia quæ habebant, monaſterio largiantur, de eleemoſynis monaſterio factis poſſunt vivere. Unde Auguſtinus dicit in Lib. de operibus monachor. (cap. xxv. a med.) quod *his qui relicta, vel diſtributa ſive ampla, ſive qualicumque opulenta facultate, inter pauperes Chriſti pia, & ſalubri humilitate numerari voluerunt, vicem ſuſtendandæ vitæ eorum res ipſa communis, & fraterna caritas debet: qui laudabiliter agunt, ſi manibus operentur;* quod

(a) *Ita cum mſſ. Alcan. Garç'as, & edit. poſteriores. Al.* Hæc undique uſque hodie &c. *& mox*: & patrem non habent in terra niſi ſolum Deum, totius orbis foveantur miniſteriis.

quod quidem ſi nolint, quis audeat eos cogere? Nec eſt attendendum, ut ibid. ſubditur, *in quibus monaſteriis, vel in quiloco indigentibus fratribus quiſque id quo habebat, impenderit: omnium enim Chriſtianorum una reſpublica eſt*.

Si vero aliqui ſint religioſi qui abſque neceſſitate, & utilitate quam afferant, velint otioſi de eleemoſynis quæ dantur pauperibus, vivere, hoc eſt eis illicitum. Unde Auguſtinus dicit in Lib. de oper. mon. (cap. XXII.) *Plerumque ad hanc profeſſionem ſervitutis Dei & ex conditione ſervili aliqui veniunt, & ex vita ruſticana, & ex opificum exercitatione, & plebeio labore: de quibus non apparet, utrum ex propoſito ſervitutis Dei venerint, an vitam inopem, & laborioſam fugientes, vacui paſci, atque veſtiri voluerint, & inſuper honorari ab eis a quibus contemni, conterique conſueverant. Tales ergo ſe, quo minus operentur, de infirmitate corporis excuſare non poſſunt: præteritæ quippe vitæ conſuetudine convincuntur*. Et poſtea ſubdit (cap. XXV. non procul. a fi.) *Si nolunt operari, non manducent. Neque enim propterea ad pietatem divites humiliantur, ut pauperes ad ſuperbiam extollantur. Nullo enim modo decet ut in ea vita, ubi ſenatores fiunt laborioſi, ibi fiant opifices otioſi; & quo veniunt, relictis deliciis ſuis, qui fuerant prædiorum domini, ibi ſint ruſtici delicati*.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritates illæ ſunt intelligendæ tempore neceſſitatis, quando ſcilicet non poſſet aliter pauperibus ſubveniri. Tunc enim tenerentur non ſolum ab eleemoſynis accipiendis deſiſtere, ſed etiam ſua, ſi qua haberent, largiri ad pauperum ſuſtentationem.

Ad ſecundum dicendum, quod prælatis competit prædicatio ex officio; religioſis autem poteſt competere ex commiſſione: & ita cum laborant in agro dominico, poſſunt exinde vivere, ſecundum illud II. ad Timoth. II. 6. *Laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere*: ubi dicit Gloſſa (ord.) „ideſt prædicatorem, qui in agro Eccleſiæ ligone verbi Dei excolit corda auditorum.“ Poſſunt etiam de Evangelio vivere qui prædicatoribus miniſtrant. Unde ſuper illud ad Rom. XV. *Si ſpiritualium eorum participes facti ſunt gentiles, debent & in carnalibus miniſtrare eis*. dicit Gloſſa (interl.) „ſcilicet Iudæis, qui miſerunt prædicatores ab Hieroſolymis.“ Sunt & aliæ cauſæ, ex quibus alicui debetur ut de ſumptibus fidelium vivat, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod, ceteris paribus, dare eſt perfectius quam accipere; & tamen dare, vel relinquere omnia ſua pro Chriſto, & modica accipere ad ſuſtentationem vitæ, melius eſt, quam dare aliqua particulariter pauperibus, ut ex ſupra dictis patet (quæſt. CLXXXVI. art. 3. ad 6.)

Ad quartum dicendum, quod accipere munera ad divitias augmentandas, vel accipere victum ab aliquo ſibi non debitum, abſque utilitate, & neceſſitate, præſtat occaſionem peccati: quod non habet locum in religioſis, ut ex ſupra dictis patet (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod quando apparet manifeſta neceſſitas, & utilitas, propter quam aliqui religioſi de eleemoſynis vivant abſque opere manuali, non ſcandalizantur ex hoc infirmi, ſed malitioſi more Phariſæorum; quorum ſcandalum contemnendum Dominus docet Matth. XV. Sed ſi non eſſet evidens neceſſitas, & utilitas, poſſet exinde generari ſcandalum infirmis; quod eſſet vitandum. Idem tamen ſcandalum imminere poteſt de his qui facultatibus communibus otioſe utuntur.

ARTICULUS V. 898

Utrum religioſis liceat mendicare.

III. con. cap. CXXXV. *& quol.* VII. *art.* 18. *ad* 7. *& opuſc.* XVII. *cap.* XIV. XV. *&* XVI. *& opuſc.* XIX. *cap.* VII.

Ad quintum ſic proceditur. Videtur quod religioſis non liceat mendicare. Dicit enim Auguſtinus in Lib. de oper. monach. (cap. XXVIII. ante med.) *Tam multos hypocritas ſub habitu monachorum uſquequaque diſperſit callidiſſimus hoſtis, circumeuntes provincias*: & poſtea ſubdit: *Omnes petunt, omnes exigunt aut ſumptus lucroſæ egeſtatis, aut ſimulatæ pretium ſanctitatis*. Ergo videtur quod vita religioſorum mendicantium ſit reprobanda.

2. Præterea. I. ad Theſſ. IV. 11. dicitur: *Operamini manibus veſtris, ſicut præcepimus vobis, & ut honeſte ambuletis ad eos qui foris ſunt, & nullius aliquid deſideretis*: ubi dicit Gloſſa (ord. Petri Lomb.) „Ideo opus eſt agendum, & non otiandum, quia & honeſtum eſt,

„ eſt, & quaſi lux ad infideles: & non „ deſiderabitis rem alterius, ne dum rogetis, vel tollatis aliquid." Et II. ad Theſſ. III. ſuper illud, *Si quis non vult operari &c.* dicit Gloſſa (ord. Aug. Lib. de oper. monach. cap. III. in princ.) „ Vult ſervos „ Dei corporaliter operari, ut habeant „ unde vivant, ut non compellantur e- „ geſtate neceſſaria petere." Sed hoc eſt mendicare. Ergo videtur quod illicitum ſit, prætermiſſo opere manuali, mendicare.

3. Præterea. Illud quod eſt in lege prohibitum, & iuſtitiæ contrarium, non competit religioſis. Sed mendicare eſt prohibitum in lege divina: dicitur enim Deuter. XV. 4. *Omnino indigens, & mendicus non erit inter vos:* & in Pſal. XXXVI. 25. *Non vidi iuſtum derelictum, nec ſemen eius quærens panem.* Secundum etiam iura civilia punitur validus mendicans, ut habetur Codice de mendicantibus validis. Ergo non competit religioſis mendicare.

4. Præterea. *Verecundia eſt de turpi actu*, ut Damaſcenus dicit (Lib. II. orth. fid. cap. XV.) Sed Ambroſius dicit in Lib. I. de offic. (cap. XXX. cir. fi.) quod *verecundia petendi ingenuos prodit natales.* Ergo mendicare eſt turpe. Non ergo religioſis competit.

5. Præterea. Maxime de eleemoſynis vivere competit prædicantibus Evangelium, ſecundum Domini ſtatutum, ut ſupra dictum eſt (art. præc.) Eis tamen non competit mendicare: quia ſuper illud II. ad Timoth. II. *Laborantem agricolam &c.* dicit Gloſſa (ord. ſuper illud, *De fructibus percipere:*) „ Vult Apoſtolus „ ut Evangeliſta intelligat, quod neceſ- „ ſaria ſumere ab eis in quibus laborat, „ non eſt mendicitas, ſed poteſtas." Ergo videtur quod religioſis non competat mendicare.

Sed contra. Religioſis competit vivere ad imitationem Chriſti. Sed Chriſtus mendicavit, ſecundum illud Pſ. XXXIX. 18. *Ego autem mendicus ſum, & pauper:* ubi dicit Gloſſa (ord. Caſſiod.) „ Hoc „ dixit Chriſtus de ſe ex forma ſervi:" & infra: „ Mendicus eſt, qui ab alio „ petit; & pauper, qui ſibi non ſufficit." Et in Pſal. LXIX. *Ego egenus, & pauper ſum:* ubi dicit Gloſſa (interl. & ord. Caſſiod.) „ *Egenus*, ideſt petens; *& pau-* „ *per*, ideſt inſufficiens mihi, quia munda- „ nas copias non habeo." Et Hieronymus dicit in quadam epiſtola: *Cave ne Domino tuo mendicante*, ſcilicet Chriſto, *alienas divitias congeras.* Ergo conveniens eſt religioſis mendicare.

Reſpondeo dicendum, quod circa mendicationem duo poſſunt conſiderari. Unum quidem ex parte actus ipſius mendicationis, qui habet ſibi quamdam abiectionem coniunctam. Illi enim videntur abiectiſſimi inter homines eſſe qui non ſolum ſunt pauperes, ſed intantum ſunt egentes, quod neceſſe habent ab aliis victum accipere: & ſecundum hoc cauſa humilitatis aliqui laudabiliter mendicant; ſicut & alia aſſumunt quæ ad abiectionem quamdam pertinent, quaſi efficaciſſimam medicinam contra ſuperbiam, quam vel in ſeipſis, vel etiam in aliis per exemplum extinguere volunt. Sicut enim infirmitas quæ eſt ex ſuperexceſſu caloris, efficaciſſime ſanatur per ea quæ in frigiditate excedunt; ita etiam pronitas ad ſuperbiam efficaciſſime curatur per ea quæ multum abiecta videntur. Et ideo dicitur in Decr. de pœnit. diſt. II. (cap. *Si quis ſemel:*) *Exercitia humilitatis ſunt, ſi quis ſe vilioribus officiis ſubdat, & miniſteriis indignioribus tradat: ita namque arrogantiæ, & humanæ gloriæ vitium curari poterit.* Unde Hieronymus in epiſt. ad Oceanum (parum a princ.) commendat Fabiolam de hoc quod optabat *ut ſuis divitiis pariter effuſis pro Chriſto, ſtipem acciperet.* Quod etiam beatus Alexius perfecit, qui omnibus ſuis propter Chriſtum dimiſſis, gaudebat ſe etiam a ſervis ſuis eleemoſynas accepiſſe. Et de beato Arſenio legitur in Vitis Patrum (Lib. V. libello VI. num. 3.) quod gratias egit de hoc quod neceſſitate cogente, oportuit eum eleemoſynam petere. Unde & in pœnitentiam pro gravibus culpis iniungitur aliquibus ut peregrinentur mendicantes. Sed quia humilitas, ſicut & ceteræ virtutes, abſque diſcretione eſſe non debet; ideo oportet diſcrete mendicitatem ad humiliationem aſſumere, ut ex hoc homo notam cupiditatis non incurrat, vel cuiuſcumque alterius indecentis.

Alio modo poteſt conſiderari mendicitas ex parte eius quod quis mendicando acquirit: & ſic ad mendicandum poteſt homo ex duobus induci. Uno modo ex cupiditate habendi divitias, vel victum otioſe: & talis mendicitas eſt illicita. Alio modo ex neceſſitate, vel utilitate: ex neceſſitate quidem, ſicut cum aliquis non poteſt aliunde habere unde vivat, niſi mendicet; ex utilitate autem, ſicut cum aliquis intendit ad aliquid utile

tile perficiendum, quod ſine eleemoſynis fidelium facere non poteſt; ſicut petuntur eleemoſynæ pro conſtructione pontis, vel Eccleſiæ, vel quibuſcumque aliis operibus, quæ vergunt in utilitatem communem; ſicut ſcholares, ut poſſint vacare ſtudio ſapientiæ. Et hoc modo mendicitas eſt licita ſicut ſæcularibus, ita religioſis.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus ibi loquitur expreſſe de his qui ex cupiditate mendicant.

Ad ſecundum dicendum, quod prima Gloſſa loquitur de petitione quæ fit ex cupiditate, ut patet ex verbis Apoſtoli; alia autem Gloſſa loquitur de illis qui abſque omni utilitate, (*a*) quam faciunt, neceſſaria petunt, ut otioſi vivant: non autem otioſe vivit qui qualitercumque utiliter vivit.

Ad tertium dicendum, quod ex illo præcepto legis divinæ non prohibetur alicui mendicare; ſed prohibetur divitibus ne tam tenaces ſint ut propter hoc alii egeſtate mendicare cogantur. Lex autem civilis imponit pœnam validis mendicantibus, qui non propter (*b*) utilitatem, vel neceſſitatem mendicant.

Ad quartum dicendum, quod duplex eſt turpitudo, una inhoneſtatis, alia exterioris defectus, ſicut turpe eſt homini eſſe infirmum, vel pauperem. Et talis turpitudo mendicitatis non pertinet ad culpam, ſed ad humilitatem pertinere poteſt, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod prædicantibus ex debito debetur victus ab his quibus prædicant; ſi tamen non quaſi ſibi debitum, ſed quaſi gratis dandum mendicando petere velint, ad maiorem humilitatem pertinet.

ARTICULUS VI. 899

Utrum liceat religioſis vilioribus veſtibus uti quam ceteri utantur.

opuſc. XIX. *cap.* VIII.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod non liceat religioſis vilioribus veſtibus uti quam ceteris. Quia ſecundum Apoſtolum I. ad Theſſal. ult. ab omni ſpecie mala abſtinere debemus. Sed vilitas veſtium habet ſpeciem mali: dicit enim Dominus Matth. VII. 15. *Attendite a falſis prophetis, qui veniunt ad vos in veſtimentis ovium*: & ſuper illud Apocal. VI. *Ecce equus pallidus &c.* dicit Gloſſa (ord. ſup. illud, *Et ecce equus niger*:) „ Videns diabolus nec per apertas tribulationes, nec per apertas hæreſes ſe poſſe proficere, præmittit falſos fratres, qui ſub habitu religionis obtinent naturam nigri, & rufi equi, pervertendo fidem." Ergo videtur quod religioſi non debeant vilibus veſtibus uti.

2. Præterea. Hieronymus dicit ad Nepotianum: *Veſtes pullas*, ideſt nigras, *æque vita, ut candidas. Ornatus, ut ſordes, pari modo fugiendi ſunt: quia alterum delicias, alterum gloriam redolet.* Ergo videtur, cum inanis gloria ſit gravius peccatum quam deliciarum uſus, quod religioſi, qui debent ad perfectionem tendere, magis debeant vitare veſtes viles quam pretioſas.

3. Præterea. Religioſi maxime intendere debent operibus pœnitentiæ. Sed in operibus pœnitentiæ non eſt utendum exterioribus ſignis triſtitiæ, ſed magis lætitiæ ſignis: dicit enim Dominus Matth. VI. 16. *Cum ieiunatis, nolite fieri ſicut hypocritæ triſtes*: & poſtea ſubdit: *Tu autem, cum ieiunas, unge caput tuum, & faciem tuam lava.* Quod exponens Auguſtinus in Lib. II. de ſerm. Dom. in monte (cap. XII. parum a princ.) dicit: *In hoc capitulo maxime advertendum eſt, non in ſolo rerum corporearum nitore, atque pompa, ſed etiam in ipſis ſordibus luctuoſis eſſe poſſe iactantiam, & eo periculoſiorem, quo ſub nomine ſervitutis Dei decipit.* Ergo videtur quod religioſi non debeant vilioribus veſtibus indui.

Sed contra eſt quod Hebr. XI. 37. Apoſtolus dicit: *Circuierunt in melotis, & in pellibus caprinis*: Gloſſa (interl.) „ ut Helias, & alii:" & in Decret. XXI. quæſt. IV. (cap. *Omnis iactantia*) dicitur: *Si inventi fuerint deridentes eos qui vilibus, & religioſis veſtibus amicti ſunt, corrigantur. Priſcis enim temporibus omnis ſacratus vir cum mediocri, ac vili veſte converſabatur.*

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in III. de doctr. chriſt. (cap. XII. parum a princ.) *in omnibus exterioribus rebus non uſus rerum, ſed libido utentis in culpa eſt.* Ad quam diſcernendam attendendum eſt, quod habitus vilis, & incultus dupliciter poteſt conſiderari. Uno modo, prout eſt ſignum quoddam diſpoſitionis, vel ſtatus humani: quia, ut dicitur Eccli. XIX. 27. *a-*

(a) *An redundat hic quidpiam?* (b) *Ita cum mſſ. & edit. veteribus edit. Pat. Nicolaius legendum putat* debilitatem, *Vide corp. art.*

mictus .... hominis enuntiat de illo. Et ſecundum hoc vilitas habitus eſt quandoque ſignum triſtitiæ: unde & homines in triſtitia exiſtentes ſolent vilioribus veſtibus uti, ſicut e converſo in tempore ſolemnitatis, & gaudii utuntur cultioribus veſtimentis. Unde & pœnitentes vilibus veſtibus utuntur, ut patet Ionæ III. de Rege, *qui indutus eſt ſacco*: & III. Reg. XXI. de Achab, qui *operuit cilicio carnem ſuam*.

Quandoque vero eſt ſignum contemptus divitiarum, & mundani faſtus. Unde Hieronymus dicit ad Ruſticum monachum: *Sordidæ veſtes candidæ mentis indicia ſint; vilis tunica contemptum ſæculi probet, ita dumtaxat, ne animus tumeat, ne habitus, ſermoque diſſentiant*. Et ſecundum utrumque horum competit religioſis vilitas veſtium: quia religio eſt ſtatus pœnitentiæ, & contemptus mundanæ gloriæ.

Sed quod aliquis velit hoc aliis ſignificare, contingit propter tria. Uno modo ad ſui humiliationem. Sicut enim ex ſplendore veſtium animus hominis elevatur, ita ex humilitate veſtium humiliatur: unde de Achab, qui carnem ſuam cilicio induit, dixit Dominus ad Heliam: *Nonne vidiſti Achab humiliatum coram me?* ut habetur III. Reg. XXI. 29. Alio modo propter exemplum aliorum: unde ſuper illud Matth. III. *Habebat veſtimentum de pilis camelorum &c.* dicit Gloſſa (ordin.) „ Qui pœnitentiam „ prædicat, habitum pœnitentiæ prætendit. " Tertio modo propter inanem gloriam, ſicut Auguſtinus dicit (Lib. II. de ſerm. Dom. in monte cap. XII. parum a princ.) quod *in ipſis ſordibus luctuoſis poteſt eſſe iactantia*. Duobus ergo primis modis laudabile eſt abiectis veſtibus uti; tertio vero modo vitioſum eſt.

Alio autem modo poteſt conſiderari habitus vilis, & incultus, ſecundum quod procedit ex avaritia, vel negligentia: & ſic etiam ad vitium pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quod vilitas veſtium de ſe non habet ſpeciem mali, immo potius ſpeciem boni, ſcilicet contemptus mundanæ gloriæ. Et inde eſt quod mali ſub vilitate veſtium ſuam malitiam occultant. Unde Auguſtinus dicit in Lib. II. de ſermone Domini in monte (cap. XXIV. a med.) quod *non ideo debent oves odiſſe veſtimentum ſuum, quia plerumque illo ſe occultant lupi*.

Ad ſecundum dicendum, quod Hieronymus ibi loquitur de veſtibus vilibus quæ deferuntur propter humanam gloriam.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum doctrinam Domini, in operibus ſanctitatis nihil homines facere debent propter apparentiam: quod præcipue contingit, quando aliquis aliquid novum facit. Unde Chryſoſtomus (alius Auctor) dicit ſuper Matth. (hom. XIII. in opere imperf.) *Orans nihil novum faciat, quod aſpiciant homines, vel clamando, vel pectus percutiendo, vel manus expandendo*: quia ſcilicet ex ipſa novitate homines reddunt intentos ad conſiderandum. Nec tamen omnis novitas intentos faciens homines ad conſiderandum, reprehenſibilis eſt: poteſt enim & bene, & male fieri. Unde Auguſtinus dicit in Lib. II. de ſerm. Dom. in monte (cap. XII. ante med.) quod *qui in profeſſione Chriſtianitatis inuſitato ſqualore, & ſordibus intentos in ſe oculos hominum facit, cum id voluntate faciat, non neceſſitate patiatur, ex ceteris eius operibus poteſt cognoſci, utrum hoc contemptu ſuperflui cultus, an* (a) *ambitione aliqua faciat*. Maxime autem videntur hoc non ex ambitione facere religioſi, qui habitum vilem deferunt, quaſi ſignum ſuæ profeſſionis, qua contemptum mundi profitentur.

QUAESTIO CLXXXVIII.

De differentia religionum, in octo articulos diviſa.

DEinde conſiderandum eſt de differentia religionum: & circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum ſint diverſæ religiones, vel una tantum.

Secundo, utrum aliqua religio inſtitui poſſit ad opera vitæ activæ.

Tertio, utrum aliqua religio poſſit ordinari ad militandum.

Quarto, utrum poſſit inſtitui aliqua religio ad prædicandum, & huiuſmodi opera exercenda.

Quinto, utrum poſſit aliqua religio inſtitui ad ſtudium ſcientiæ.

Sexto, utrum religio quæ ordinatur ad vitam contemplativam, ſit potior ea quæ ordinatur ad vitam activam.

Se-

(a) *Al.* ex ambitione.

Septimo, utrum habere aliquid in communi diminuat de perfectione religionis.

Octavo, utrum religio ſolitariorum ſit præferenda religioni in ſocietate viventium.

ARTICULUS I. 900

Utrum ſit tantum una religio.

Inf. art. 6. cor.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod non ſit niſi una tantum religio. In eo enim quod totaliter, & perfecte habetur, diverſitas eſſe non poteſt: propter quod non poteſt eſſe niſi unum primum ſummum bonum, ut in I. habitum eſt (quæſt. VI. art. 2. 3. & 4.) Sed, ſicut Gregorius dicit ſuper Ezechiel. (hom. XX. inter med. & fi.) *cum quis omne quod habet, omne quod vivit, omne quod ſapit, omnipotenti Deo voverit, holocauſtum eſt*, ſine quo religio eſſe non dicitur. Ergo videtur quod religiones non ſint multæ, ſed una tantum.

2. Præterea. Ea quæ in eſſentialibus conveniunt, non diverſificantur niſi per accidens. Sed ſine tribus votis eſſentialibus religionis non eſt aliqua religio, ut ſupra habitum eſt (quæſt. CLXXXVI. art. 6. & 7.) Ergo videtur quod ipſæ religiones ſpecie non diverſificentur, ſed ſolum per accidens.

3. Præterea. Status perfectionis convenit & religioſis, & Epiſcopis, ut ſupra habitum eſt (quæſt. CLXXXV. art. 5. & 7.) Sed Epiſcopatus non diverſificatur ſpecie, ſed eſt unus, ubicumque fuerit: unde Hieronymus dicit ad Evagrium (a) Epiſcopum: *Ubicumque fuerit Epiſcopus, ſive Romæ, ſive Eugubii, ſive Conſtantinopoli, ſive Rhegii, eiuſdem meriti eſt, eiuſdem & ſacerdotii*. Ergo pari ratione una ſola eſt religio.

4. Præterea. Ab Eccleſia tollendum eſt omne id quod confuſionem inducere poteſt. Sed ex diverſitate religionum videtur quædam poſſe confuſio induci in populo chriſtiano, ut quædam Decretalis dicit (cap. *Ne nimia*, de religioſis domib.) Ergo videtur quod non debeant eſſe diverſæ religiones.

Sed contra eſt quod in Pſal. XLIV. 10. ſcribitur ad ornatum Reginæ pertinere, quod *ſit circumamicta varietate*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex ſupra dictis patet (quæſt. præc. art. 2. & quæſt. CLXXXVI. art. 7.) ſtatus religionis eſt quoddam exercitium, quo aliquis exercetur ad perfectionem caritatis. Sunt autem diverſa caritatis opera, quibus homo vacare poteſt: ſunt etiam diverſi modi exercitiorum. Et ideo religiones diſtingui poſſunt dupliciter. Uno modo ſecundum diverſitatem eorum ad quæ ordinantur; ſicut ſi una religio ordinetur ad peregrinos hoſpitio ſuſcipiendos, & alia ad viſitandos, vel redimendos captivos. Alio modo poteſt eſſe diverſitas religionum ſecundum diverſitatem exercitiorum; puta quod in una religione caſtigatur corpus per abſtinentias ciborum, in alia per exercitium operum manualium, vel per nuditatem, aut per aliquid aliud huiuſmodi.

Sed quia finis eſt potiſſimum in unoquoque, maior eſt religionum diverſitas quæ attenditur ſecundum diverſos fines, ad quos religiones ordinantur, quam quæ attenditur ſecundum diverſa exercitia.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc eſt commune in omni religione quod aliquis totaliter ſe debet præbere ad ſerviendum Deo: unde ex hac parte non eſt diverſitas inter religiones, ut ſcilicet in una religione aliquis retineat aliquid ſui, & in alia aliud; eſt autem diverſitas ſecundum diverſa, in quibus homo Deo ſervire poteſt, & ſecundum quod ad hoc homo ſe poteſt diverſimode diſponere.

Ad ſecundum dicendum, quod tria eſſentialia vota religionis pertinent ad exercitium religionis, ſicut quædam principalia, ad quæ omnia alia reducuntur, ut ſupra dictum eſt (quæſt. CLXXXVI. art. 7. cor. & ad 2.) Ad obſervandum autem unumquodque eorum diverſimode aliquis ſe diſponere poteſt; puta ad votum continentiæ ſervandum ſe diſponit aliquis per loci ſolitudinem, per abſtinentiam, per mutuam ſocietatem, & per multa alia huiuſmodi. Et ſecundum hoc patet quod communitas eſſentialium votorum compatitur diverſitatem religionis, tum propter diverſas diſpoſitiones, tum etiam propter diverſos fines, ut ex ſupra dictis patet (in corp. & quæſt. CLXXXVI. art. 7. ad 2.)

Ad tertium dicendum, quod in his quæ ad perfectionem pertinent, Epiſcopus

(a) *Vocem* Epiſcopum *redundare* monent Theologi, *nec profecto eſt in Hieronymo; at ſic habet Decreta diſt.* XCIII. *cap.* XXIV. *Cod. Alcan.* ad Eliandrum.

pus ſe habet per modum agentis, religioſi autem per modum patientis, ut ſupra dictum eſt (quæſt. clxxxiv. art. 7.) Agens autem, etiam in naturalibus, quanto eſt ſuperius, tanto eſt magis unum; ea vero quæ patiuntur, ſunt diverſa. Unde rationabiliter eſt unus epiſcopalis ſtatus, religiones vero diverſæ.

Ad quartum dicendum, quod confuſio opponitur diſtinctioni, & ordini. Sic ergo ex multitudine religionum induceretur confuſio, ſi ad idem, & eodem modo diverſæ religiones eſſent abſque neceſſitate, & utilitate. Unde, ut hoc non fiat, ſalubriter inſtitutum eſt ne nova religio, niſi auctoritate ſummi Pontificis, inſtituatur.

ARTICULUS II. 901

Utrum aliqua religio inſtitui debeat ad opera vitæ activæ.

opuſc. xxix. cap. 1. princ.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod nulla religio inſtitui debeat ad opera vitæ activæ. Omnis enim religio pertinet ad perfectionis ſtatum, ut ex ſupra dictis patet (quæſt. clxxxiv. art. 5.) Sed perfectio religioſi ſtatus conſiſtit in contemplatione divinorum: dicit enim Dionyſius vi. cap. eccleſ. Hierarch. (ante med.) quod *nominantur ex Dei puro ſervitio, & famulatu, & indiviſibili, & ſingulari vita uniente eos in diviſibilium ſanctis convolutionibus*, ideſt contemplationibus, *ad deiformem unitatem, & amabilem Deo perfectionem*. Ergo videtur quod nulla religio inſtitui poſſit ad opera vitæ activæ.

2. Præterea. Idem judicium videtur eſſe de monachis, & canonicis regularibus, ut habetur extra de poſtul. cap. *Ex parte*, & de ſtatu monach. cap. *Quod Dei timorem*: dicitur enim, quod *a ſanctorum monachorum conſortio non putantur ſejuncti*: & eadem ratio videtur eſſe de omnibus aliis religioſis. Sed monachorum religio eſt inſtituta ad vitam contemplativam: unde Hieronymus dicit ad Paulinum: *Si cupis eſſe quod diceris monachus, ideſt ſolus, quid facis in urbibus?* Et idem habetur extra de renuntiatione, cap. *Niſi cum pridem*, & de Regular. cap. *Licet quibuſdam*. Ergo videtur quod omnis religio ordinetur ad vitam contemplativam, & nulla ad activam.

3. Præterea. Vita activa ad præſens ſæculum pertinet. Sed omnes religioſi ſæculum deſerere dicuntur: unde Gregorius dicit ſuper Ezechiel. (hom. xx. inter med. & fin.) *Qui præſens ſæculum deſerit, & agit bona quæ valet, quaſi jam Aegypto derelicta, ſacrificium præbet in eremo*. Ergo videtur quod nulla religio poſſit ordinari ad vitam activam.

Sed contra eſt quod dicitur Jacobi. 1. 27. *Religio munda, & immaculata apud Deum, & Patrem hæc eſt, viſitare pupillos, & viduas in tribulatione eorum*. Sed hoc pertinet ad vitam activam. Ergo convenienter religio poteſt ordinari ad vitam activam.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. præc.) religionis ſtatus ordinatur ad perfectionem caritatis, quæ ſe extendit ad dilectionem Dei, & proximi. Ad dilectionem autem Dei directe pertinet contemplativa vita, quæ ſoli Deo vacare deſiderat; ad dilectionem autem proximi directe pertinet vita activa, quæ deſervit neceſſitatibus proximorum: & ſicut ex caritate diligitur proximus propter Deum; ita etiam obſequium delatum in proximos redundat in Deum, ſecundum illud Matth xxv. 40. *Quod uni ex minimis meis feciſtis, mihi feciſtis*. Unde & huiuſmodi obſequia proximis facta, inquantum ad Deum referuntur, dicuntur eſſe ſacrificia quædam, ſecundum illud ad Hebr. ult. 16. *Beneficentiæ, & communionis nolite obliviſci: talibus enim hoſtiis promeretur Deus*. Et quia ad religionem proprie pertinet ſacrificium Deo offerre, ut ſupra habitum eſt (quæſt. lxxxi. art. 1. ad 1. & art. 4. ad 1.) conſequens eſt quod convenienter religiones quædam ad opera vitæ activæ ordinentur.

Unde & in collationibus Patrum (collat. xiv. cap. iv. cir. princ.) Abbas Neſteros diſtinguens diverſa religionum ſtudia, dicit: *Quidam ſummam intentionis ſuæ erga eremi ſecreta, & cordis conſtituunt puritatem; quidam erga inſtitutionem fratrum, & cœnobiorum curam; quoſdam xenodochii*, ideſt hoſpitalitatis, *delectat obſequium*.

Ad primum ergo dicendum, quod Dei ſervitium, & famulatus ſalvatur etiam in operibus vitæ activæ, quibus aliquis ſervit proximo propter Deum, ſicut dictum eſt (in corp.) In quibus etiam ſalvatur ſingularitas vitæ, non quantum ad hoc quod homo cum hominibus non converſetur, ſed quantum ad hoc quod

ho-

Digitized by Google

homo ſingulariter his intendat quæ ad divinum obſequium ſpectant: & dum religioſi operibus vitæ activæ inſiſtunt intuitu Dei, conſequens eſt quod in eis actio ex contemplatione divinorum derivetur. Unde non privantur omnino fructu contemplativæ vitæ.

Ad ſecundum dicendum, quod eadem eſt ratio de monachis, & omnibus aliis religioſis, quantum ad ea quæ ſunt communia omni religioni; puta quod totaliter ſe dedicent divinis obſequiis, & quod eſſentialia vota religionis obſervent, & quod a ſæcularibus negotiis ſe abſtineant. Sed non oportet ſimilitudinem eſſe quantum ad alia quæ ſunt propria monaſticæ profeſſioni, quæ ſpecialiter ad vitam contemplativam ordinantur. Unde & in prædicta Decretali de poſtulando non dicitur ſimpliciter, quod ſit idem iudicium de canonicis regularibus, quod de monachis; ſed quantum ad ſupradicta, ſcilicet *quod in forenſibus cauſis officio advocationis non utantur*: & in Decretali inducta de ſtatu monachorum, poſtquam præmiſerat, quod *non putantur a conſortio monachorum ſeiuncti canonici regulares*, ſubditur: *Regulæ tamen inſerviunt laxiori*. Ex quo patet quod non ad omnia tenentur ad quæ monachi.

Ad tertium dicendum, quod dupliciter aliquis poteſt eſſe in ſæculo: uno modo per præſentiam corporalem; alio modo per mentis affectum. Unde & diſcipulis ſuis Dominus dixit (Ioan. xv. 19.) *Ego elegi vos de mundo*: de quibus tamen ad Patrem loquitur dicens (Ioan. xvii. 11.) *In mundo ſunt, & ego ad te venio*. Quamvis ergo religioſi qui circa opera vitæ activæ occupantur, ſint in ſæculo ſecundum præſentiam corporalem; non tamen ſunt in ſæculo quantum ad mentis affectum: quia in exterioribus occupantur, non quaſi quærentes aliquid in mundo, ſed ſolum propter divinum obſequium. *Utuntur enim hoc mundo, tamquam non utentes*, ut dicitur I. ad Cor. vii. Unde Iacobi i. 27. poſtquam dictum eſt: *Religio munda, & immaculata eſt viſitare pupillos, & viduas in tribulatione*: ſubditur: *Et immaculatum ſe cuſtodire ab hoc ſæculo*, ut ſcilicet affectus in rebus ſæculi non detineatur.

ARTICULUS III. 901

Utrum aliqua religio ordinari poſſit ad militandum.

Inf. art. 4. ad 2. & 5.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod nulla religio ordinari poſſit ad militandum. Omnis enim religio pertinet ad ſtatum perfectionis. Sed ad perfectionem vitæ chriſtianæ pertinet quod Dominus dicit Matth. v. 39. *Ego dico vobis, non reſiſtere malo; ſed ſi quis percuſſerit te in unam maxillam, præbe ei & alteram*: quod repugnat officio militari. Ergo nulla religio poteſt inſtitui ad militandum.

2. Præterea. Gravior eſt compugnatio corporalium præliorum quam concertationes verborum, quæ in advocationibus fiunt. Sed religioſis interdicitur officio advocationis uti, ut patet in Decretali de poſtulando ſupra inducta (ar. præc. arg. 2.) Ergo videtur quod multo minus aliqua religio poſſit inſtitui ad militandum.

3. Præterea. Status religionis eſt ſtatus pœnitentiæ, ut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 6.) Sed pœnitentibus ſecundum iura interdicitur militia: dicitur enim in Decret. de pœnit. diſt. v. (cap. iii.) *Contrarium omnino eſt eccleſiaſticis regulis, poſt pœnitentiæ actionem redire ad militiam ſæcularem*. Ergo nulla religio congrue inſtitui poteſt ad militandum.

4. Præterea. Nulla religio inſtitui poteſt ad aliquid iniuſtum. Sed, ſicut Iſidorus dicit in Lib. XVIII. Etymol. (cap. 1. circ. princ.) *iuſtum bellum eſt quod ex edicto imperiali geritur*. Cum ergo religioſi ſint quædam privatæ perſonæ, videtur quod non liceat eis bellum gerere; & ita ad hoc non poteſt inſtitui aliqua religio.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit ad Bonifacium (ep. clxxxix. al. ccv. parum ante med.) *Noli exiſtimare, neminem Deo placere poſſe qui armis bellicis miniſtrat. In his erat ſanctus David, cui Dominus magnum teſtimonium perhibuit*. Sed ad hoc inſtitutæ ſunt religiones ut homines Deo placeant. Ergo nihil prohibet aliquam religionem inſtitui ad militandum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. præc.) religio inſtitui poteſt.

eſt non ſolum ad opera vitæ contemplativæ, ſed etiam ad opera vitæ activæ, inquantum pertinent ad ſubventionem proximorum, & obſequium Dei, non autem inquantum pertinent ad aliquid mundanum tenendum. Poteſt autem officium militare ordinari ad ſubventionem proximorum, non ſolum quantum ad privatas perſonas, ſed etiam quantum ad totius reipublicæ defenſionem: unde de Iuda Machabæo I. Machab. III. 2. dicitur, quod *præliabatur prælium Iſrael cum lætitia; & dilatavit populo ſuo gloriam*. Ordinari etiam poteſt ad conſervationem divini cultus: unde ibidem ſubditur, Iudam dixiſſe: *Nos pugnabimus pro animabus noſtris, & legibus noſtris*: & infra cap. XIII. 3. dicit Simon: *Vos ſcitis quanta ego, & fratres mei, & domus patris mei fecimus pro legibus, & pro ſanctis prælia*.

Unde convenienter poteſt inſtitui aliqua religio ad militandum, non quidem propter aliquid mundanum, ſed propter defenſionem divini cultus, & publicæ ſalutis, vel etiam pauperum, & oppreſſorum, ſecundum illud Pſal. lxxxi. 4. *Eripite pauperem, & egenum de manu peccatoris liberate*.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis poteſt non reſiſtere malo dupliciter. Uno modo, condonando propriam iniuriam: & ſic poteſt ad perfectionem pertinere, quando ita fieri expedit ad ſalutem aliorum. Alio modo, tolerando patienter iniurias aliorum: & hoc ad imperfectionem pertinet, vel etiam ad vitium, ſi aliquis poteſt convenienter iniurianti reſiſtere. Unde Ambroſius dicit in Lib. I. de offic. (cap. XXVII. verſ. fin.) *Fortitudo, quæ in bello tuetur a barbaris patriam, vel domi defendit infirmos, vel a latronibus ſocios, plena eſt iuſtitia*: ſicut etiam ibidem Dominus dicit: *Quæ tua ſunt, ne repetas*. Et tamen ſi aliquis non repeteret ea quæ ſunt aliorum, ſi ad eum pertineat, peccaret: homo enim laudabiliter donat ſua, non autem aliena. Et multo minus ea quæ ſunt Dei, non ſunt negligenda: quia, ut Chryſoſtomus (alius Auctor) dicit ſuper Matth. (hom. V. in op. imperf. inter med. & fin.) *iniurias Dei diſſimulare nimis eſt impium*.

Ad ſecundum dicendum, quod exercere advocationis officium propter aliquid mundanum, repugnat omni religioni; non autem ſi hoc aliquis exerceat ſecundum diſpoſitionem ſui prælati pro monaſterio ſuo, ut in eadem Decret. ſubditur: neque etiam pro defenſione pauperum, aut viduarum. Unde in Decret. diſt. lxxxviii. (cap. I.) dicitur: *Decrevit ſancta Synodus, nullum deinceps clericum aut poſſeſſiones conducere, aut ſæcularibus negotiis ſe immiſcere, niſi propter curam pupillorum &c.* Et ſimiliter militare propter aliquid mundanum, eſt omni religioni contrarium; non autem militare propter obſequium Dei.

Ad tertium dicendum, quod militia ſæcularis interdicitur pœnitentibus; ſed militia quæ eſt propter divinum obſequium, imponitur alicui in pœnitentiam; ſicut patet de his quibus iniungitur ut militent in ſubſidium Terræ ſanctæ.

Ad quartum dicendum, quod religio non ſic inſtituitur ad militandum quod religioſis propria auctoritate liceat bella gerere, ſed ſolum auctoritate Principum, vel Eccleſiæ.

ARTICULUS IV. 903

Utrum aliqua religio poſſit inſtitui ad prædicandum, vel confeſſiones audiendum.

Opuſc. X. *cap.* IV.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod nulla religio poſſit inſtitui ad prædicandum, vel confeſſiones audiendum. Dicitur enim VII. quæſt. I. (cap. *Hoc nequaquam*:) *Monachorum vita ſubiectionis habet verbum, & diſcipulatus, non docendi, vel præſidendi, vel paſcendi alios*: & eadem ratio eſſe videtur de aliis religioſis. Sed prædicare, & confeſſiones audire, eſt paſcere, vel docere alios. Non ergo ad hoc aliqua religio poteſt inſtitui.

2. Præterea. Id ad quod religio inſtituitur, videtur eſſe maxime proprium religioni, ut ſupra dictum eſt (art. 2. & 3. præc.) Sed prædicti actus non ſunt proprii religioſorum, ſed potius prælatorum. Non ergo ad huiuſmodi actus poteſt aliqua religio inſtitui.

3. Præterea. Inconveniens videtur quod auctoritas prædicandi, & confeſſiones audiendi infinitis hominibus committatur. Sed non eſt certus numerus eorum qui in aliqua religione recipiuntur. Ergo inconveniens eſt quod aliqua religio inſtituatur ad actus prædictos.

4. Præterea. Prædicatoribus debetur

victus.

victus a fidelibus Chriſti, ut patet I. ad Corinth. ix. Si ergo committitur prædicationis officium alicui religioni ad hoc inſtitutæ, ſequitur quod fideles Chriſti teneantur ad exhibendum ſumptus infinitis perſonis: quod cedit in magnum eorum gravamen. Non ergo debet aliqua religio inſtitui ad huiuſmodi actus exercendos.

5. Præterea. Inſtitutio Eccleſiæ debet ſequi inſtitutionem Chriſti. Sed Chriſtus primo miſit ad prædicandum duodecim Apoſtolos, ut habetur Luc. ix. & poſtea miſit ſeptuagintaduos diſcipulos, ut habetur Luc. x. &, ſicut Gloſſa (ordin. Bedæ ſup. illud, *Poſt hæc autem &c.*) ibidem dicit, *Apoſtolorum formam tenent Epiſcopi, ſeptuaginta duorum diſcipulorum minores presbyteri*, ſcilicet curati. Ergo præter Epiſcopos, & presbyteros parochiales, non debet aliqua religio inſtitui ad prædicandum, vel ad confeſſiones audiendum.

Sed contra eſt quod in collationibus Patrum (collat. xiv. cap. iv. in fin.) Abbas Neſtores de diverſitate religionum loquens ait: *Quidam eligentes ægrotantium curam, alii interceſſionem quæ pro miſeris, atque oppreſſis impenditur, exequentes, aut doctrinæ inſiſtentes, aut eleemoſynas pauperibus largientes, inter magnos, atque ſummos viros pro affectu ſuo, ac pietate viguerunt*. Ergo ſicut ad ægrotantium curam aliqua religio poteſt inſtitui; ita etiam ad docendum populum per prædicationem, & alia huiuſmodi opera.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. 2. hu. quæſt.) convenienter religio inſtitui poteſt ad opera vitæ activæ, ſecundum quod ordinantur ad utilitatem proximorum, & ad obſequium Dei, & conſervationem divini cultus. Magis autem procuratur utilitas proximorum per ea quæ pertinent ad ſpiritualem animæ ſalutem, quam per ea quæ pertinent ad ſubveniendum corporali neceſſitati, quanto ſpiritualia corporalibus ſunt potiora. Unde ſupra dictum eſt (quæſt. xxxii. art. 3.) quod eleemoſynæ ſpirituales ſunt corporalibus potiores. Hoc etiam pertinet magis ad obſequium Dei, cui nullum ſacrificium eſt magis acceptum quam zelus animarum, ut Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. xii aliquant. ante fin.) Maius etiam eſt, ſpiritualibus armis contra errores hæreticorum, & tentationes dæmonum fideles defendere, quam corporalibus armis populum fidelem tueri. Et ideo convenientiſſimum eſt, ad prædicandum, & ad alia huiuſmodi quæ pertinent ad ſalutem animarum, aliquam religionem inſtitui.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui operatur ex virtute alterius, agit per modum inſtrumenti. Miniſter autem eſt ſicut inſtrumentum animatum, ut Philoſophus dicit in I. Polit. (cap. iii. ante med. & Lib. VIII. Ethic. cap. xi. ad fin.) Unde quod aliquis auctoritate prælatorum prædicet, vel alia huiuſmodi faciat, non ſupergreditur diſcipulatus, vel ſubiectionis gradum, qui competit religioſis.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut religiones aliquæ inſtituuntur ad militandum, non quidem ut militent auctoritate propria, ſed auctoritate Principum, vel Eccleſiæ, quibus ex officio competit, ſicut dictum eſt (art. præc. ad 4.) ita etiam religiones inſtituuntur ad prædicandum, & confeſſiones audiendum, non quidem auctoritate propria, ſed auctoritate prælatorum ſuperiorum, & inferiorum, ad quos ex officio pertinet; & ita ſubſervire prælatis in tali miniſterio, eſt huiuſmodi religionis proprium.

Ad tertium dicendum, quod a prælatis non conceditur talibus religioſis ut quilibet indifferenter poſſit prædicare, vel confeſſiones audire; ſed ſecundum moderationem eorum qui huiuſmodi religionibus præficiuntur, vel ſecundum taxationem ipſorum prælatorum.

Ad quartum dicendum, quod plebs fidelis non tenetur ex debito iuris ad ſumptus miniſtrandos niſi ordinariis prælatis, qui propter hoc decimas, & oblationes fidelium recipiunt, & alios eccleſiaſticos reditus. Sed ſi aliqui in huiuſmodi actibus gratis velint fidelibus miniſtrare, non poteſtative ab eis ſumptus exigentes, non propter hoc gravantur fideles: quia etiam ipſi poſſunt liberaliter recompenſare temporalem ſubventionem: ad quam etſi non teneantur ex debito iuris, tenentur tamen ex debito caritatis; non autem ita quod *eis ſit tribulatio, aliis autem remiſſio*, ut dicitur II. ad Corinth. viii. 13. Si tamen non invenirentur qui gratis ſe huiuſmodi obſequiis manciparent, tenerentur ordinarii prælati, ſi ipſi non ſufficerent, alios ad hoc idoneos quærere, quibus ſumptus ipſi miniſtrarent.

Ad quintum dicendum, quod formam

ſe-

ſeptuagintaduorum diſcipulorum non ſolum tenent presbyteri curati, ſed quicumque alii minoris ordinis, qui Epiſcopis in eorum officio ſubſerviunt. Non enim legitur, quod ſeptuaginta duobus diſcipulis Dominus aliquas determinatas parochias aſſignaret, ſed quod *mittebat eos binos ante faciem ſuam in omnem civitatem, & locum quo erat ipſe venturus*. Opportunum autem fuit ut præter ordinarios prælatos alii aſſumerentur ad huiuſmodi officia, propter multitudinem fidelis populi, & difficultatem inveniendi ſufficientes perſonas diſtribuendas ſingulis plebibus; ſicut etiam religiones ad militandum neceſſe fuit inſtitui, propter defectum ſæcularium Principum ad reſiſtendum infidelibus in aliquibus terris.

ARTICULUS V. 904

Utrum ſit inſtituenda aliqua religio ad ſtudendum.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod non ſit inſtituenda aliqua religio ad ſtudendum. Dicitur enim in Pſal. lxx. 16. *Quoniam non cognovi litteraturam, introibo in potentias Domini*: Gloſſa (interl.) „ideſt virtutem chriſtianam." Sed perfectio chriſtianæ virtutis maxime videtur ad religioſos pertinere. Ergo eorum non eſt ſtudio litterarum inſiſtere.

2. Præterea. Id quod eſt diſſenſionis principium, religioſis non competit, qui in unitatem pacis congregantur. Sed ſtudium diſſenſionem inducit: unde & in Philoſophis ſubſecuta eſt diverſitas ſectarum: unde & Hieronymus ſuper epiſt. ad Titum (cap. 1. ſup. illud, *Et conſtituas per civitates*) dicit: *Antequam diaboli inſtinctu ſtudia in religione fierent, & diceretur in populis, Ego ſum Pauli, ego Apollo, ego Cephæ &c.* Ergo videtur quod nulla religio debeat inſtitui ad ſtudendum.

3. Præterea. Profeſſio chriſtianæ religionis differre debet a profeſſione Gentilium. Sed apud Gentiles aliqui Philoſophiam profitebantur; & nunc etiam aliqui ſæculares dicuntur aliquarum ſcientiarum profeſſores. Non ergo religioſis competit ſtudium litterarum.

Sed contra eſt quod Hieronymus in epiſtola ad Paulin. invitat eum ad diſcendum in ſtatu monaſtico, dicens: *Diſcamus in terris, quorum ſcientia nobis perſeveret in cælis*: & infra: *Quicquid quæſieris, tecum ſcire conabor*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (art. 2. hu. quæſt.) religio poteſt ordinari ad vitam activam, & ad vitam contemplativam. Inter opera autem vitæ activæ principaliora ſunt illa, quæ ordinantur directe ad ſalutem animarum, ſicut prædicare, & alia huiuſmodi. Competit ergo ſtudium litterarum religioſis tripliciter.

Primo quidem quantum ad id quod eſt proprium contemplativæ vitæ, ad quam ſtudium litterarum dupliciter adiuvat. Uno modo directe coadiuvando ad contemplandum, illuminando ſcilicet intellectum. Vita enim contemplativa, de qua nunc loquimur, principaliter ordinatur ad conſiderationem divinorum, ut ſupra habitum eſt (quæſt. clxxx. art. 4.) in qua dirigitur homo per ſtudium ad conſiderandum divina: unde in laudem viri iuſti dicitur in Pſal. 1. 2. quod *in lege Domini meditabitur die, ac nocte*: & Eccli. xxxix. 1. dicitur: *Sapientiam antiquorum exquiret ſapiens, & in Prophetis vacabit*. Alio modo ſtudium litterarum iuvat ad contemplativam vitam indirecte, removendo contemplationis pericula, ſcilicet errores qui in contemplatione divinorum frequenter accidunt his qui Scripturas ignorant; ſicut in collationibus Patrum (collat. x. cap. III.) legitur, quod Abbas Serapion propter ſimplicitatem incidit in errorem Anthropomorphitarum, ideſt eorum qui Deum habere humanam formam arbitrantur. Unde dicit Gregorius in VI. Moral. (cap. XVII. ante med.) quod *nonnulli, dum plus exquirunt contemplando quam capiant, uſque ad perverſa dogmata erumpunt: & dum veritatis eſſe diſcipuli humiliter negligunt, magiſtri errorum fiunt*. Et propter hoc dicitur Eccle. II. 3. *Cogitavi in corde meo abſtrahere a vino carnem meam, ut animum meum transferrem ad ſapientiam, devitaremque ſtultitiam*.

Secundo neceſſarium eſt ſtudium litterarum religioſis inſtitutis ad prædicandum, & alia huiuſmodi exercendum: unde Apoſtolus dicit ad Tit. 1. 9. de Epiſcopo, ad cuius officium huiuſmodi actus pertinent: *Amplectentem eum, qui ſecundum doctrinam eſt, fidelem ſermonem, ut potens ſit exhortari in doctrina ſana, & eos qui contradicunt, arguere*. Nec obſtat quod Apoſtoli abſque ſtudio litterarum ad prædicandum ſunt miſſi: quia, ut

ut Hieronymus dicit in epiſtola ad Paulinum (inter. princ. & med.) *quicquid aliis exercitatio, & quotidiana in lege Dei meditatio tribuere ſolet, hoc illis Spiritus ſanctus ſuggerebat*.

Tertio ſtudium litterarum religioni congruit quantum ad id quod eſt omni religioni commune: valet enim ad vitandum carnis laſciviam: unde & Hieronymus dicit ad Ruſticum monachum (cir. med.) *Ama Scripturarum ſcientiam, & carnis vitia non amabis*. Avertit enim animum a cogitatione laſciviæ, & carnem macerat propter ſtudii laborem, ſecundum illud Eccli. XXXI. 1. *Vigilia honeſtatis tabefaciet carnes*. Valet etiam ad auferendam cupiditatem divitiarum: unde Sap. VII. 8. dicitur: *Divitias nihil eſſe duxi in comparatione illius*: & I. Machab. XII. 8. dicitur: *Nos autem nullo horum indiguimus*, ſcilicet exteriorum ſubſidiorum, *habentes ſolatio ſanctos libros, qui in manibus noſtris ſunt*. Valet etiam ad obedientiæ documentum: unde Auguſtinus dicit in Lib. de operibus monach. (cap. XVII. cir. fin.) *Quæ eſt iſta perverſitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare?* Et ideo manifeſtum eſt quod congrue poteſt inſtitui religio ad ſtudium litterarum.

Ad primum ergo dicendum, quod Gloſſa ibi exponit illud de littera veteris legis, de qua Apoſtolus dicit II. Corinth. III. 6. *Littera occidit*. Unde *non cognoſcere litteraturam* eſt non approbare litteralem circumciſionem, & ceteras carnales obſervantias.

Ad ſecundum dicendum, quod ſtudium ad ſcientiam ordinatur, quæ ſine caritate inflat, & per conſequens diſſenſiones facit, ſecundum illud Proverb. XIII. 10. *Inter ſuperbos ſemper ſunt iurgia*; ſed cum caritate ædificat, & concordiam parit: unde I. ad Corinth. I. 5. Apoſtolus cum dixiſſet, *Divites facti eſtis in omni verbo, & in omni ſcientia*, poſtmodum ſubdit: *Idipſum dicatis omnes, & non ſint in vobis ſchiſmata*. Hieronymus tamen non loquitur ibi de ſtudiis litterarum, ſed de ſtudiis diſſenſionum, quæ per hæreticos, & ſchiſmaticos intraverunt in religionem chriſtianam.

Ad tertium dicendum, quod Philoſophi profitebantur ſtudia litterarum quantum ad ſæculares doctrinas; ſed religioſis competit principaliter intendere ſtudio litterarum pertinentium ad doctrinam quæ ſecundum pietatem eſt, ut dicitur ad Tit. I. Aliis autem doctrinis intendere non pertinet ad religioſos, quorum tota vita divinis obſequiis mancipatur, niſi inquantum ordinantur ad ſacram doctrinam. Unde Auguſtinus dicit in fine Muſicæ: *Nos dum negligendos eſſe non exiſtimamus, quos hæretici rationis, & ſcientiæ fallaci pollicitatione decipiunt, tardius incedimus conſideratione ipſarum viarum: quod tamen facere non auderemus, niſi multos pios Eccleſiæ catholicæ matris optimæ filios, eadem refellendorum hæreticorum neceſſitate feciſſe videremus*.

ARTICULUS VI. 905

Utrum religio quæ vacat vitæ contemplativæ, ſit potior ea quæ vacat operibus vitæ activæ.

Inf. quæſt. clxxxix. *art.* 8. *cor. & ad* 2. *& opuſc.* x. *cap.* iv. *fin.*

AD ſextum ſic proceditur. Videtur quod religio quæ vacat vitæ contemplativæ, non ſit potior ea quæ vacat operibus vitæ activæ. Dicitur enim extra, de regularib. & tranſeuntibus ad religionem, cap. *Licet*: *Sicut maius bonum minori bono præponitur; ita communis utilitas ſpeciali utilitati præfertur: & in hoc caſu recte præponitur doctrina ſilentio, ſolicitudo contemplationi, & labor quieti*. Sed religio eſt melior quæ ad maius bonum ordinatur. Ergo videtur quod religiones quæ ordinantur ad vitam activam, ſint potiores illis quæ ordinantur ad vitam contemplativam.

2. Præterea. Omnis religio ordinatur ad perfectionem caritatis, ut ſupra habitum eſt (art. 1. & 2. hu quæſt.) Sed ſuper illud ad Hebr. XII. *Nondum uſque ad ſanguinem reſtitiſtis*, dicit Gloſſa (Aug. ſerm. XVII. de verb. Apoſt. cap. 1. cir. med.) *Perfectior in hac vita dilectio nulla eſt ea ad quam ſancti Martyres pervenerunt, qui contra peccatum uſque ad ſanguinem certarunt*. Certare autem uſque ad ſanguinem competit religionibus quæ ad militiam ordinantur, quæ tamen pertinent ad vitam activam. Ergo videtur quod huiuſmodi religiones ſint potiſſimæ

3. Præterea. Tanto videtur eſſe aliqua religio perfectior, quanto eſt arctior. Sed nihil prohibet aliquas religiones ad vitam activam ordinatas eſſe arctioris obſervantiæ quam ſint illæ quæ ordinantur ad vitam contemplativam. Ergo ſunt potiores.

Sed

Sed contra eſt quod Dominus Luc. x. dicit, *optimam partem eſſe Mariæ*; per quam vita contemplativa ſignificatur.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. 1. hu. quæſt.) differentia unius religionis ad aliam principaliter quidem attenditur ex parte finis, ſecundario autem ex parte exercitii. Et quia non poteſt aliquid dici altero potius, niſi ſecundum id in quo ab eo differt; ideo excellentia unius religionis ſuper aliam principaliter quidem attenditur ſecundum religionis finem, ſecundario autem ſecundum exercitium. Diverſimode tamen utraque comparatio attenditur. Nam comparatio quæ eſt ſecundum finem, eſt abſoluta, eo quod finis propter ſe quæritur; comparatio autem quæ eſt ſecundum exercitium, eſt reſpectiva, quia exercitium non quæritur propter ſe, ſed propter finem. Et ideo illa religio alteri præfertur quæ ordinatur ad finem abſolute potiorem, vel quia eſt maius bonum, vel quia ad plura bona ordinatur. Si vero ſit finis idem, ſecundario attenditur præeminentia religionis, non ſecundum quantitatem exercitii, ſed ſecundum proportionem eius ad finem intentum. Unde & in collationibus Patrum (collat. II. cap. II.) introducitur ſententia B. Antonii, qui prætulit diſcretionem, per quam aliquis omnia moderatur, & ieiuniis, & vigiliis, & omnibus huiuſmodi obſervantiis.

Sic ergo dicendum eſt, quod opus vitæ activæ eſt duplex. Unum quidem quod ex plenitudine contemplationis derivatur, ſicut doctrina, & prædicatio. Unde & Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. V. a med.) quod *de perfectis viris poſt contemplationem ſuam redeuntibus* dicitur Pſal. CXLIV. 7. *Memoriam* (a) *ſuavitatis tuæ eructabunt*. Et hoc præfertur ſimplici contemplationi. Sicut enim maius eſt illuminare quam lucere ſolum; ita maius eſt contemplata aliis tradere quam ſolum contemplari. Aliud autem opus eſt activæ vitæ quod totaliter conſiſtit in occupatione exteriori; ſicut eleemoſynas dare, hoſpites recipere, & alia huiuſmodi, quæ ſunt minora operibus contemplationis, niſi forte in caſu neceſſitatis, ut ex ſupra dictis patet (quæſt. CLXXXII. art. 1.) Sic ergo ſummum gradum in religionibus tenent quæ ordinantur ad docendum, & prædicandum, quæ & propinquiſſimæ ſunt perfectioni Epiſcoporum; ſicut & in aliis rebus *fines primorum coniunguntur principiis ſecundorum*, ut Dionyſius dicit VII. cap. de div. Nom. (a med. lect. 4.) Secundum autem gradum tenent illæ quæ ordinantur ad contemplationem. Tertius eſt earum quæ occupantur circa exteriores actiones.

In ſingulis autem horum graduum poteſt attendi præeminentia, ſecundum quod una religio ordinatur ad altiorem actum in eodem genere; ſicut inter opera activæ vitæ potius eſt redimere captivos quam recipere hoſpites, & in operibus vitæ contemplativæ potior eſt oratio quam lectio. Poteſt etiam attendi præeminentia, ſi una earum ad plura horum ordinetur quam alia, vel ſi convenientiora ſtatuta habeat ad finem propoſitum conſequendum.

Ad primum ergo dicendum, quod Decretalis illa loquitur de vita activa, prout ordinatur ad ſalutem animarum.

Ad ſecundum dicendum, quod religiones quæ inſtituuntur propter militiam, directius ordinantur ad hoc quod effundant ſanguinem hoſtium quam ad hoc quod eorum ſanguis effundatur: quod proprie Martyribus competit. Nihil tamen prohibet, huiuſmodi religioſos in aliquo caſu meritum martyrii conſequi, & ſecundum hoc præferri aliis religioſis; ſicut & opera activa interdum in aliquo caſu præferuntur contemplationi.

Ad tertium dicendum, quod (b) arctitudo obſervantiarum non eſt illud quod præcipue in religione commendatur, ut beatus Antonius dicit (in collat. PP. collat. II. cap. II. a med. & cap. III. & IV.) & Iſaiæ LVIII. 5. dicitur: *Numquid tale eſt ieiunium quod elegi, per diem affligere hominem animam ſuam?* aſſumitur tamen in religione ut neceſſaria ad carnis macerationem; quæ *ſi ſine diſcretione fit, periculum deficiendi habet annexum*, ſicut beatus Antonius dicit. Et ideo non eſt potior religio ex hoc quod habet arctiores obſervantias, ſed ex hoc quod ex maiori diſcretione ſunt eius obſervantiæ ordinatæ ad finem religionis; ſicut ad continentiam efficacius ordinatur maceratio carnis per abſtinentiam cibi, & potus, quæ pertinent ad famem, & ſitim, quam per ſubtractionem veſtium, quæ pertinent ad frigus, & nuditatem, & quam per corporalem laborem.

AR-

(a) *Vulgata* abundantiæ ſuavitatis. (b) *Ita mſſ. & edit. paſſim*, *Al.* altitudo.

ARTICULUS VII. 906

Utrum habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis.

Opuſc. XVII. *cap.* XV. *& opuſ.* X. *cap.* VI.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod habere aliquid in communi diminuat perfectionem religionis. Dicit enim Dominus Matth. XIX. 21. *Si vis perfectus eſſe, vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus.* Ex quo patet quod carere mundanis divitiis pertineat ad perfectionem chriſtianæ vitæ. Sed illi qui habent aliquid in communi, non carent divitiis mundanis. Ergo videtur quod non attingant omnino ad perfectionem chriſtianæ vitæ.

2. Præterea. Ad perfectionem conſiliorum pertinet ut homo mundana ſolicitudine careat: unde & Apoſtolus I. ad Corinth. VII. 32. dans conſilium de virginitate dixit: *Volo vos ſine ſolicitudine eſſe.* Sed ad ſolicitudinem præſentis vitæ pertinet quod aliqui reſervent ſibi aliquid in futurum: quam quidem ſolicitudinem Dominus diſcipulis prohibet Matth. VI. 34 dicens: *Nolite ſolicitii eſſe in craſtinum.* Ergo videtur quod habere aliquid in communi diminuat perfectionem chriſtianæ vitæ.

3. Præterea. Divitiæ communes quodammodo pertinent ad ſingulos qui ſunt in communitate: unde Hieronymus ad Heliodor. Epiſc. (parum a med. epiſt.) dicit de quibuſdam loquens: *Sunt ditiores monachi quam fuerant ſæculares: poſſident opes ſub Chriſto paupere, quas ſub locuplete diabolo non habuerunt: ſuſpirat eos Eccleſia divites, quos tenuit mundus ante mendicos.* Sed quod aliquis habeat divitias proprias, derogat perfectioni religionis. Ergo etiam perfectioni religionis derogat quod aliquid in communi habeatur.

4. Præterea. Gregorius in III. Dial. (cap. IX. cir. med.) narrat de quodam ſanctiſſimo viro Iſaac, quod *cum ei diſcipuli humiliter innuerent ut pro uſu monaſterii poſſeſſiones quæ offerebantur, acciperet, ille ſolicitus ſuæ paupertatis cuſtos fortem ſententiam tenebat, dicens: Monachus qui in terra poſſeſſiones quærit, monachus non eſt*: quod intelligitur de communibus poſſeſſionibus, quæ pro communi uſu monaſterii ei offerebantur. Ergo videtur quod habere aliquid in communi tollat perfectionem religionis.

5. Præterea. Dominus perfectionem religionis diſcipulis tradens Matth. X. 9. dicit: *Nolite poſſidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis veſtris, non peram in via*: per quod, ut Hieronymus dicit (in hunc loc.) *arguit Philoſophos, qui vulgo appellantur Bactroperatæ; qui quaſi contemptores ſæculi, & omnia pro nihilo ducentes cellarium ſecum vehebant.* Ergo videtur quod ſervare aliquid ſive in proprio, ſive in communi, diminuat perfectionem religionis.

Sed contra eſt quod Proſper dicit in Lib. II. de vita contemplativa (cap. IX. parum a princ.) & habetur XII. quæſt. 1. (cap. *Expedit*:) *Satis oſtenditur, & propria debere propter perfectionem contemni, & ſine impedimento perfectionis Eccleſiæ poſſe facultates, quæ ſunt profecto communes, poſſideri.*

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (queſt. CLXXXIV. art. 3. & quæſt. CLXXXV. art. 6. ad 1.) perfectio non conſiſtit eſſentialiter in paupertate, ſed in Chriſti ſequela, ſecundum illud Hieronymi ſuper Matthæum (cap. XIX. ſup. illud, *Et ſecuti ſumus te*.) „ Quia non „ ſufficit omnia relinquere, addit Petrus „ quod perfectum eſt, ſcilicet, *Secuti* „ *ſumus te*." Paupertas autem eſt ſicut inſtrumentum, vel exercitium perveniendi ad perfectionem. Unde in collationibus Patrum (collat. 1. cap. VII. a med.) Abbas Moyſes dicit: *Ieiunia, vigiliæ, meditatio Scripturarum, nuditas, ac privatio omnium facultatum, non perfectio, ſed perfectionis inſtrumenta ſunt.* Eſt autem privatio omnium facultatum, ſive paupertas perfectionis inſtrumentum, inquantum per remotionem divitiarum tolluntur quædam caritatis impedimenta: quæ ſunt præcipue tria. Quorum primum eſt ſolicitudo, quam ſecum divitiæ afferunt: unde Dominus dicit Matth. XIII. 22. *Quod autem ſeminatum eſt in ſpinis, hic eſt qui verbum Dei audit: & ſolicitudo ſæculi iſtius, & fallacia divitiarum ſuffocat verbum.* Secundum autem eſt divitiarum amor, qui ex divitiis poſſeſſis augetur: unde & Hieronymus dicit ſuper Matth. (cap. XIX ſup. illud, *Facilius eſt camelum*,) quod *quia divitiæ habitæ difficulter contemnuntur, non dixit Dominus, impoſſibile eſt divitem intrare in regnum cælorum, ſed difficile.* Tertium autem eſt inanis gloria, vel elatio, quæ ex divitiis naſcitur, ſecundum illud Pſal. XLVIII. 7. *Qui confidunt in virtute*

tute ſua , & in multitudine divitiarum ſuarum glorientur .

Horum ergo trium primum a divitiis ſeparari non poteſt totaliter , ſive ſint magnæ , ſive parvæ. Neceſſe eſt enim hominem aliqualiter ſolicitari de acquirendis, vel conſervandis exterioribus rebus. Sed ſi res exteriores non quærantur, vel habeantur niſi in modica quantitate, quantum ſufficiunt ad ſimplicem victum, talis ſolicitudo non multum impedit hominem: unde nec perfectioni repugnat chriſtianæ vitæ . Non enim omnis ſolicitudo a Domino interdicitur , ſed ſuperflua, & nociva: unde ſuper illud Matthæi VI. *Ne ſoliciti ſitis animæ veſtræ , quid manducetis &c.* dicit Auguſtinus in Lib. II. de ſermone Domini in monte (implic. cap. XVI. ſed expreſ. in Lib. de op. Monach. cap. XXVI. a princ.) „ Non hoc dicit, ut iſta non procurentur, quantum neceſſitatis eſt ; ſed ut non iſta intueantur , & propter iſta faciant quicquid in Evangelii prædicatione facere iubentur . " Sed abundans divitiarum poſſeſſio abundantiorem ſolicitudinem ingerit, per quam animus hominis multum diſtrahitur, & impeditur ne totaliter feratur in Dei obſequium. Alia vero duo, ſcilicet amor divitiarum, & elatio , ſeu gloriatio de divitiis, non conſequuntur niſi abundantes divitias.

Differt tamen circa hoc, utrum divitiæ abundantes, vel moderatæ in proprio, vel in communi habeantur . Nam ſolicitudo quæ circa proprias divitias adhibetur, pertinet ad amorem privatum, quo quis ſe temporaliter amat; ſed ſolicitudo quæ adhibetur circa res communes, pertinet ad amorem caritatis, quæ *non quærit quæ ſua ſunt* , ſed communibus intendit . Et quia religio ad perfectionem caritatis ordinatur , quam perficit *amor Dei uſque ad contemptum ſui* , habere aliquid proprium perfectioni repugnat religionis; ſed ſolicitudo quæ adhibetur circa bona communia , pertinere poteſt ad caritatem: licet etiam per hoc impediri poſſit aliquis altior caritatis actus, puta contemplationis divinæ , aut inſtructionis proximorum. Ex quo patet quod habere ſuperabundantes divitias in communi, ſive in rebus mobilibus , ſive in immobilibus, eſt impedimentum perfectionis ; licet non totaliter excludat eam: habere autem de rebus exterioribus in communi , ſive mobilibus, ſive immobilibus, quantum ſufficit ad ſimplicem victum, perfectionem religionis non impedit , ſi conſideretur paupertas per comparationem ad communem finem religionum , qui eſt vacare divinis obſequiis.

Si autem conſideretur per comparationem ad ſpeciales fines religionum , ſic , præſuppoſito tali fine, paupertas maior , vel minor eſt religioni accommoda : & tanto erit unaquæque religio ſecundum paupertatem perfectior , quanto habet paupertatem magis proportionatam ſuo fini . Manifeſtum eſt enim quod ad exteriora, & corporalia opera vitæ activæ indiget homo copia exteriorum rerum; ad contemplationem autem pauca requiruntur . Unde Philoſophus dicit in X. Ethic. (cap. VIII. ante med) quod *ad actiones multis opus eſt , & quanto utique maiores ſunt, ac meliores , pluribus ; ſpeculanti autem nulla talium ad operationem eſt neceſſitas , ſed ſolis neceſſariis indiget: alia vero impedimenta ſunt ad ſpeculationem* . Sic ergo patet quod religio quæ ordinatur ad actiones corporales activæ vitæ , puta ad militandum , vel ad hoſpitalitatem ſectandam, imperfecta eſſet, ſi communibus careret divitiis; religiones autem quæ ad contemplativam vitam ordinantur , tanto perfectiores ſunt, quanto earum paupertas minorem ei ſolicitudinem temporalium ingerit . Tanto autem ſolicitudo temporalium rerum magis impedit religionem , quanto ſolicitudo ſpiritualium maior ad religionem requiritur.

Manifeſtum eſt autem quod maiorem ſolicitudinem ſpiritualium requirit religio quæ eſt inſtituta ad contemplandum , & contemplata aliis tradendum per doctrinam , & prædicationem , quam illa quæ eſt inſtituta ad contemplandum tantum . Unde talem religionem decet paupertas talis quæ minimam ſolicitudinem ingerat. Manifeſtum eſt autem quod minimam ſolicitudinem ingerit conſervare res uſui hominum neceſſarias tempore congruo procuratas. Et ideo tribus gradibus religionum ſuprapoſitis triplex gradus paupertatis competit . Nam illis religionibus quæ ordinantur ad corporales actiones activæ vitæ , competit habere abundantiam divitiarum communium: illis autem religionibus quæ ſunt ordinatæ ad contemplandum, magis competit habere poſſeſſiones moderatas; niſi ſimul oporteat tales religioſos per ſe, vel per alios hoſpitalitatem tenere, & pauperibus ſubvenire : illis autem quæ or-

ordinantur ad contemplata aliis tradenda, competit vitam habere maxime ab exterioribus ſolicitudinibus expeditam: quod quidem fit, dum modica quæ ſunt neceſſaria vitæ, congruo tempore procurata conſervantur. Et hoc Dominus paupertatis inſtitutor docuit ſuo exemplo: habebat enim loculos Iudæ commiſſos, in quibus recondebantur ei oblata, ut habetur Ioan. XII.

Nec obſtat quod Hieronymus dicit ſuper Matth. (in fin. comment. ad cap. XVII.) quod *ſi quis obiicere voluerit, quomodo Iudas pecuniam in loculis portabat, reſpondemus, quod rem pauperum in uſus ſuos convertere nefas putavit*, ſcilicet ſolvendo tributum: quia inter illos pauperes præcipue erant eius diſcipuli, in quorum neceſſitates pecunia loculorum Chriſti expendebatur. Dicitur enim Ioan. IV. 8. quod *diſcipuli abierant in civitatem, ut cibos emerent*: & Ioan. XIII. 29. dicitur, quod diſcipuli *putabant, quia loculos habebat Iudas, quod dixiſſet ei Ieſus, Eme ea quæ opus ſunt nobis ad diem feſtum, aut ut egenis aliquid daret*. Ex quo patet quod conſervare pecuniam, aut quaſcumque alias res communes ad ſuſtentationem religioſorum Congregationis eiuſdem, vel quorumcumque aliorum pauperum, eſt perfectioni conformæ quam Chriſtus docuit ſuo exemplo. Sed & diſcipuli poſt reſurrectionem, a quibus omnis religio ſumpſit originem, pretia prædiorum conſervabant, & diſtribuebant, prout cuique opus erat.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut dictum eſt (quæſt. clxxxiv. art. 3. in corp. & ad I.) ex illo verbo Domini non intelligitur, quod ipſa paupertas ſit perfectio, ſed perfectionis inſtrumentum: &, ſicut oſtenſum eſt (quæſt. clxxxvi. art. 8.) minimum eſt inter tria principalia inſtrumenta perfectionis. Nam votum continentiæ præeminet voto paupertatis, & votum obedientiæ præfertur utrique. Quia vero inſtrumentum non propter ſe quæritur, ſed propter finem, non tanto aliquid ſit melius, quanto maius eſt inſtrumentum, ſed quanto eſt magis fini proportionatum; ſicut Medicus non tanto magis ſanat, quanto maiorem dat medicinam, ſed quanto medicina eſt magis proportionata morbo. Sic ergo non oportet quod religio tanto ſit perfectior, quanto maiorem habet paupertatem, ſed quanto eius paupertas eſt magis proportionata fini communi, & ſpeciali. Et ſi daretur quod exceſſus paupertatis faceret religionem perfectiorem ſecundum hoc quod eſt pauperior, non tamen faceret eam perfectiorem ſimpliciter: poſſet enim eſſe quod alia religio excederet in his quæ pertinent ad continentiam, & obedientiam; & ſic eſſet ſimpliciter perfectior: quia quod in melioribus excedit, eſt ſimpliciter melius.

Ad ſecundum dicendum, quod per hoc quod Dominus dicit Matth. VI. 34. *Nolite ſoliciti eſſe in craſtinum*, non intelligitur quod nihil reſervetur in futurum: hoc enim periculoſum eſſe beatus Antonius in collationibus Patrum (collat. II. cap. II. cir. med.) oſtendit, dicens, quod *privationem omnium facultatum ita ſectantes, ut ex ipſis nec quidem unius diei victum ſibimet, unumve denarium ſupereſſe paterentur, & alia huiuſmodi facientes, ita vidimus repente deceptos, ut arreptum opus non potuerint congruo exitu terminare*. Et, ut Auguſtinus dicit in Lib. de oper. monach. (cap. XXIII. a med.) *ſi hoc verbum Domini, Nolite ſoliciti eſſe in craſtinum, ita intelligatur, ut nihil in craſtinum reponatur, non poterunt iſta ſervare qui ſe per multos dies a conſpectu hominum ſeparatos includunt, viventes in magna intentione orationum*. Et poſtea ſubdit: *An forte quo ſunt ſanctiores, eo ſunt volucribus diſſimiliores?* Et poſtea ſubdit (cap. XXIV. in princ.) *Si enim urgeantur ex Evangelio ut nihil reponant in craſtinum, rectiſſime reſpondent: Cur ergo ipſe Dominus loculos habuit, ubi pecuniam collectam reponeret? Cur tanto ante, fame imminente, frumenta ſanctis patribus miſſa ſunt? Cur Apoſtoli indigentiæ ſanctorum neceſſaria procurarunt?* Quando ergo dicitur, *Nolite ſoliciti eſſe in craſtinum*, ſecundum Hieronymum (in hunc loc.) ſic exponitur: *Sufficit nobis præſentis temporis cogitatio: futura, quæ incerta ſunt, Deo relinquamus*: ſecundum Chryſoſtomum (alium Auctorem hom. XVI. in op. imperf. cir. fi.) ſic: *Sufficit labor quem pateris propter neceſſaria: noli ſuperflue pro ſuperfluis laborare*: ſecundum Auguſtinum (Lib. II. de ſer. Dom. in mon. cap. XVII. aliquant. a princ.) ſic: *Cum aliquid boni operamur, non temporalia, quæ ſignificantur per craſtinum, ſed æterna cogitemus*.

Ad tertium dicendum, quod verbum Hieronymi habet locum ubi ſunt ſuperabundantes divitiæ, quæ habentur quaſi propriæ, vel per quarum abuſum etiam ſinguli de communitate ſuperbiunt, & laſciviunt; non autem habet locum in di-

divitiis moderatis, communiter conſervatis ad ſolam ſuſtentationem vitæ, qua ſinguli indigent. Eadem enim eſt ratio quod ſinguli utantur his quæ pertinent ad neceſſaria vitæ, & quod communiter conſerventur.

Ad quartum dicendum, quod Iſaac poſſeſſiones renuebat accipere, quia timebat ne per hoc ad ſuperfluas divitias veniretur, per quarum abuſum impediretur religionis perfectio. Unde Gregorius ibid. ſubdit: *Sic metuebat paupertatis ſuæ ſecuritatem perdere, ſicut avari divites ſolent perituras divitias cuſtodire.* Non autem legitur, quod renuerit recipere aliqua neceſſaria ad vitæ ſuſtentationem communiter conſervanda.

Ad quintum dicendum, quod Philoſophus in I. Politic. (cap. V. & VI.) dicit, panem, & vinum, & alia huiuſmodi eſſe divitias naturales; pecunias vero divitias eſſe artificiales. Et inde eſt quod quidam Philoſophi nolebant uti pecunia, ſed aliis rebus, quaſi ſecundum naturam viventes. Et ideo Hieronymus ibidem per ſententiam Domini, qui ſimiliter utrumque interdicit, oſtendit quod in idem redit habere pecuniam, & alias res vitæ neceſſarias. Et tamen licet Dominus huiuſmodi non portari in via ab his qui ad prædicandum mittebantur, ordinaverit; non tamen ea in communi conſervari prohibuit. Qualiter tamen illa verba Domini intelligenda ſint, ſupra oſtenſum eſt (quæſt. CLXXXV. art. 6. ad 2. & 1. 2. quæſt. CVIII. art. 2. ad 3.)

ARTICULUS VIII. 907

Utrum perfectior ſit religio in ſocietate viventium quam agentium ſolitariam vitam.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quod perfectior ſit religio in ſocietate viventium, quam agentium ſolitariam vitam. Dicitur enim Eccle. IV. 9. *Melius eſt duos eſſe ſimul quam unum: habent enim emolumentum ſocietatis ſuæ.* Igitur videtur perfectior eſſe religio in ſocietate viventium.

2. Præterea. Matth. XVIII. 20. dicitur: *Ubi fuerint duo, vel tres congregati in nomine meo, ibi ſum ego in medio eorum.* Sed nihil poteſt eſſe melius quam Chriſti ſocietas. Ergo videtur quod vivere in congregatione ſit melius quam ducere ſolitariam vitam.

3. Præterea. Inter alia religionis vota votum obedientiæ excellentius eſt, & humilitas eſt maxime Deo accepta. Sed obedientia, & humilitas magis obſervantur in converſatione quam in ſolitudine: dicit enim Hieronymus ad Ruſticum monachum (ante med. epiſt. IV.) *In ſolitudine cito ſubrepit ſuperbia, dormit quantum voluerit, facit quod voluerit*: e contrario autem ipſe docet eum qui in ſocietate vivit, dicens: *Non facias quod vis, comedas quod iuberis, habeas quantum acceperis, ſubiiciaris cui non vis, ſervias fratribus, præpoſitum monaſterii timeas ut Deum, diligas ut parentem.* Ergo videtur quod religio in ſocietate viventium ſit perfectior ea quæ ſolitariam vitam agit.

4. Præterea. Dominus dicit Lucæ XI. 33. *Nemo accendit lucernam, & in abſcondito ponit, neque ſub modio.* Sed illi qui ſolitariam vitam agunt, videntur eſſe in abſcondito poſiti, nihil utilitatis hominibus afferentes. Ergo videtur quod eorum religio non ſit perfectior.

5. Præterea. Id quod eſt ſecundum naturam hominis, videtur ad perfectionem virtutis pertinere. Sed homo eſt naturaliter animal ſociabile, ut Philoſophus dicit in I. Politicor. (cap. II. a princ.) Ergo videtur quod agere ſolitariam vitam non ſit perfectius quam agere vitam ſocialem.

Sed contra eſt quod Auguſtinus in Lib. de operibus monachorum (cap. XXIII. a med.) *illos ſanctiores* eſſe dicit *qui a conſpectu hominum ſeparati, nulli ad ſe præbent acceſſum, viventes in magna intentione orationum.*

Reſpondeo dicendum, quod ſolitudo, ſicut & ipſa paupertas, non eſt ipſa eſſentia perfectionis, ſed perfectionis inſtrumentum. Unde & in collationibus Patrum (collat. I. cap. VII. in princ.) dicit Abbas Moyſes, quod *pro puritate cordis ſolitudo ſectanda eſt*, ſicut & ieiunia, & alia huiuſmodi. Manifeſtum eſt autem quod ſolitudo non eſt inſtrumentum congruum actioni, ſed contemplationi, ſecundum illud Oſeæ II. 14. *Ducam eam in ſolitudinem, & loquar ad cor eius.* Unde non congruit religionibus quæ ſunt ordinatæ ad opera vitæ activæ ſive corporalia, ſive ſpiritualia; niſi forte ad tempus, exemplo Chriſti, qui, ut dicitur Lucæ VI. 12. *exiit in montem ſoe lus orare, & erat pernoctans in oratione Dei.*

Competit autem religionibus quæ ſunt ad

ad contemplationem ordinatæ. Conſiderandum eſt tamen, quod id quod eſt ſolitarium, debet eſſe ſibi per ſe ſufficiens. Hoc autem eſt cui nihil deeſt, quod pertinet ad rationem perfecti. Et ideo ſolitudo competit contemplanti, qui iam ad perfectum pervenit. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo ex ſolo divino munere; ſicut patet de Ioanne Baptiſta, qui *fuit repletus Spiritu ſancto adhuc ex utero matris ſuæ*: unde cum adhuc puer eſſet, erat in deſertis, ut dicitur Lucæ I. Alio modo per exercitium virtuoſi actus, ſecundum illud ad Hebr. v. 14. *Perfectorum eſt ſolidus cibus, eorum qui pro conſuetudine exercitatos habent ſenſus ad diſcretionem boni, ac mali.*

Ad exercitium autem huiuſmodi iuvatur homo ex aliorum ſocietate dupliciter. Uno modo quantum ad intellectum, ut inſtruatur in his quæ ſunt contemplanda: unde Hieronymus dicit ad Ruſtic. monach. (ante med. epiſt.) *Mihi placet ut habeas ſanctorum contubernium, nec ipſe te doceas.* Secundo quantum ad affectum, ut ſcilicet noxiæ affectiones hominis reprimantur exemplo, & correctione aliorum: quia, ut dicit Gregorius XXX. Moral. ſuper illud, *Cui dedi in ſolitudinem domum* (cap. XII. cir. med.) „ quid prodeſt ſolitudo corporis, ſi ſoli„ tudo defuerit cordis?" Et ideo vita ſocialis neceſſaria eſt ad exercitium perfectionis. Solitudo autem competit iam perfectis: unde Hieronymus dicit ad Ruſticum monach. (loc. cit.) *Solitariam vitam reprehendimus? minime: quippe quam ſæpe laudavimus: ſed de ludo monaſteriorum huiuſcemodi volumus egredi milites, quos eremi rudimenta dura non terreant, qui ſpecimen converſationis ſuæ multo tempore dederint.*

Sicut ergo id quod iam perfectum eſt, præeminet ei quod ad perfectionem exercetur; ita vita ſolitariorum, ſi debite aſſumatur, præeminet vitæ ſociali. Si autem abſque præcedenti exercitio talis vita aſſumatur, eſt periculoſiſſima, niſi per divinam gratiam ſuppleatur quod in aliis per exercitium acquiritur; ſicut patet de beatis Antonio, & Benedicto.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon oſtendit, melius eſſe quod ſint duo ſimul quam unus, propter auxilium quod unus habet ab alio, vel ad ſublevandum, vel ad fovendum, vel ad ſpiritualiter calefaciendum: quo quidem auxilio iam non indigent qui ſunt perfectionem aſſecuti.

Ad ſecundum dicendum, quod dicitur I. Ioan. IV. 16. *Qui manet in caritate, in Deo manet, & Deus in eo.* Sicut ergo Chriſtus eſt in medio eorum qui ſibi invicem per dilectionem proximi ſociantur; ita habitat in corde eius qui divinæ contemplationi inſiſtit per dilectionem Dei.

Ad tertium dicendum, quod actu obedire eſt neceſſarium his qui indigent exerceri ſecundum directionem aliorum ad perfectionem capiendam; ſed illi qui iam perfecti ſunt, ſpiritu Dei ſufficienter aguntur, ut non indigeant actu aliis obedire; habent tamen obedientiam in præparatione animi.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in XIX. de civitate Dei (cap. XIX. a med.) *a ſtudio cognoſcendæ veritatis nemo prohibetur, quod ad laudabile pertinet otium.* Quod autem aliquis ſuper candelabrum ponatur, non pertinet ad ipſum, ſed ad eius ſuperiores. *Quæ ſarcina ſi non imponatur*, ut Auguſtinus ibidem ſubdit, *contemplandæ veritati vacandum eſt*, ad quam plurimum valet ſolitudo. Et tamen illi qui ſolitariam vitam agunt, multum utiles ſunt generi humano. Unde Auguſtinus dicit in Libro de moribus Eccleſiæ (cap. XXXI. paulo a princ.) de his loquens: *Pane ſolo, qui eis per certa intervalla temporum affertur, & aqua contenti, deſertiſſimas terras incolunt, perfruentes colloquio Dei, cui puris mentibus inhæſerunt. Videntur autem nonnullis res humanas, pluſquam oporteret, deſeruiſſe, non intelligentibus quantum nobis eorum animus in orationibus proſit, & vita ad exemplum, quorum corpora videre non ſinimur.*

Ad quintum dicendum, quod homo non poteſt ſolitarius vivere dupliciter. Uno modo quaſi ſocietatem humanam non ferens propter animi ſævitiam: & hoc eſt beſtiale. Alio modo per hoc quod totaliter divinis rebus inhæret: & hoc eſt ſupra hominem. Et ideo Philoſophus dicit in I. Polit. (cap. II. a med.) quod *ille qui aliis non communicat, eſt beſtia, aut Deus*, ideſt divinus vir.

QUAESTIO CLXXXIX.

De religionis ingreſſu,

in decem articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de ingreſſu religionis: & circa hoc quæruntur decem.

Primo, utrum illi qui non ſunt exercitati in obſervantia præceptorum, debeant ingredi religionem.

Secundo, utrum liceat aliquos voto obligari ad religionis ingreſſum.

Tertio, utrum illi qui voto obligantur ad religionis ingreſſum, teneantur votum implere.

Quarto, utrum illi qui vovent religionem intrare, teneantur ibi perpetuo remanere.

Quinto, utrum pueri ſint recipiendi in religione.

Sexto, utrum propter parentum obſequium aliqui debeant retrahi a religionis ingreſſu.

Septimo, utrum presbyteri curati, vel Archidiaconi poſſint ad religionem tranſire.

Octavo, utrum de una religione poſſit aliquis tranſire ad aliam.

Nono, utrum aliquis debeat alios inducere ad religionis ingreſſum.

Decimo, utrum requiratur magna deliberatio cum conſanguineis, & amicis ad religionis ingreſſum.

ARTICULUS I. 908

Utrum illi qui non ſunt in præceptis exercitati, debeant ingredi religionem.

Quolib. IV. *art.* 2. *& op.* XVII. *cap.* II. *uſque ad* X. *incluſive.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod non debeant religionem ingredi niſi illi qui ſunt in præceptis exercitati. Dominus enim conſilium perfectionis dedit adoleſcenti, qui dixerat ſe præcepta a iuventute ſervaſſe. Sed a Chriſto ſumpſit initium omnis religio. Ergo videtur quod non ſint ad religionem admittendi niſi qui ſunt in præceptis exercitati.

2. Præterea. Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. XV. aliquant. a princ. & Lib. XXII. Moral. cap. XIV. parum a princ.) *Nemo repente fit ſummus; ſed in bona converſatione a minimis quis inchoat, ut ad magna perveniat.* Sed magna ſunt conſilia, quæ pertinent ad perfectionem vitæ; minora autem præcepta ſunt, quæ pertinent ad communem iuſtitiam. Ergo videtur quod non debeant aliqui ad obſervantiam conſiliorum religionem intrare, niſi prius fuerint in præceptis exercitati.

3. Præterea. Sicut ordines ſacri habent quamdam excellentiam in Eccleſia, ita & religionis ſtatus. Sed, ſicut Gregorius ſcribit (*a*) Siagrio Gallorum Epiſcopo (Lib. IX. Regiſtr. epiſt. CVI. a med.) & habetur in Decret. diſt. XLVIII. (cap. *Sicut Neophyto*) *ordinate ad ordines* (*b*) *aſcendendum eſt. Nam caſum appetit qui ad ſummi loci faſtigia, poſtpoſitis gradibus, per abrupta quærit aſcenſum. Scimus autem quod ædificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt, niſi a novitatis ſuæ humore ſiccentur; ne ſi ante pondera, quam ſolidentur, accipiant, cunctam ſimul fabricam deponant.* Ergo videtur quod non debent aliqui ad religionem tranſire, niſi in præceptis ſint exercitati.

4. Præterea. Super illud Pſalmi CXXX. *Sicut ablactatus eſt ſuper matre ſua*, dicit Gloſſa (ord.) „ In utero matris Eccleſiæ primo concipimur, dum fidei „ rudimentis inſtruimur; inde quaſi in „ utero eiuſdem alimur, in iiſdem primordiis proficientes; deinde in lucem „ educimur, dum per baptiſmum regeneramur; deinde quaſi manibus Eccleſiæ portamur, & lacte nutrimur, dum „ poſt baptiſmum in bonis operibus informamur, & lacte ſimplicis doctrinæ „ nutrimur proficiendo, donec iam grandiuſculi a lacte matris accedamus ad „ menſam patris, ideſt a ſimplici doctrina, ubi prædicatur Verbum caro factum, accedamus ad Verbum in principio apud Deum. “ Et poſtea ſubdit: „ Quia nuper baptizati in Sabbato ſancto quaſi manibus Eccleſiæ geſtantur, „ & lacte nutriuntur uſque ad Pentecoſten; quo tempore nulla difficilia indicuntur, non ieiunatur, non media „ nocte ſurgitur: poſtea Spiritu Paraclito confirmati, quaſi ablactati, incipiunt

(a) *Ita optime ex Gregorii textu reponit Nicolaius. Al. in edit.* Anglorum Epiſcopo, *item* Auguſtino Anglorum Epiſcopo, *item* Gallorum Epiſcopo. *In mſſ. eſt lacuna loco nominis. In Decretis* Siagrio &c. (b) *Al.* accedendum.

„ piunt ieiunare, & alia difficilia ſervare. Multi vero hunc ordinem perverterunt, ut hæretici, & ſchiſmatici, ſe ante tempus a lacte ſeparantes: unde extinguuntur. " Sed hunc ordinem pervertere videntur illi qui religionem intrant, vel alios ad intrandum inducunt, antequam ſint in faciliori obſervantia præceptorum exercitati. Ergo videtur quod ſint hæretici, vel ſchiſmatici.

5. Præterea. A prioribus ad poſteriora eſt tranſeundum. Sed præcepta ſunt priora conſiliis, quia ſunt communiora, utpote a quibus non convertitur eſſendi conſequentia: quicumque enim ſervat conſilia, ſervat & præcepta; ſed non convertitur. Congruus autem ordo eſt ut a prioribus ad poſteriora tranſeatur. Ergo non debet aliquis tranſire ad obſervantiam conſiliorum in religione, niſi prius ſit exercitatus in præceptis.

Sed contra eſt quod Dominus Matthæum publicanum, qui in obſervantia præceptorum exercitatus non erat, advocavit ad conſiliorum obſervantiam: dicitur enim Lucæ v. 11. quod *relictis omnibus, ſecutus eſt eum*. Non ergo eſt neceſſarium quod ante aliquis exerceatur in obſervantia præceptorum, quam tranſeat ad perfectionem conſiliorum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex ſupra dictis patet (quæſt. præc. art. 1.) ſtatus religionis eſt quoddam ſpirituale exercitium ad conſequendam caritatis perfectionem: quod quidem fit, inquantum per religionis obſervantias auferuntur impedimenta perfectæ caritatis. Hæc autem ſunt quæ implicant affectum hominis ad terrena. Per hoc autem quod affectus hominis implicatur ad terrena, non ſolum impeditur perfectio caritatis, ſed interdum etiam ipſa caritas perditur, dum per inordinatam converſionem ad bona temporalia homo avertitur ab incommutabili bono, mortaliter peccando. Unde patet quod religionis obſervantiæ ſicut tollunt impedimenta perfectæ caritatis, ita etiam tollunt occaſiones peccandi; ſicut patet quod per ieiunium, vigilias, & obedientiam, & alia huiuſmodi retrahitur homo a peccatis gulæ, & luxuriæ, & quibuſcumque aliis peccatis.

Et ideo religionem ingredi non ſolum expedit his qui ſunt exercitati in præceptis, ut ad maiorem perfectionem perveniant; ſed etiam his qui non ſunt exercitati, ut facilius peccata vitent, & perfectionem aſſequantur.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus dicit ſuper Matth. (cap. XIX. ſup. illud, *Hæc omnia ſervavi*:) „ Mentitur adoleſcens, dicens: *Hæc omnia ſervavi a iuventute mea*. Si enim hoc quod poſitum eſt in mandatis, *Diliges proximum tuum ſicut teipſum*, opere compleſſet; quomodo poſtea audiens, *Vade, vende omnia quæ habes, & da pauperibus*, triſtis receſſiſſet? " Sed intelligendum eſt, eum mentitum fuiſſe quantum ad perfectam obſervantiam huius præcepti. Unde Origenes ſuper Matth. (tract. VIII. ante med.) dicit, quod „ ſcriptum eſt in Evangelio ſecundum Hebræos, quod cum Dominus dixiſſet ei, Vade, vende omnia quæ habes, cœpit dives ſcalpere caput ſuum: & dixit ad eum Dominus: Quomodo dicis, Feci legem, & Prophetas, cum ſcriptum ſit in lege, Diliges proximum tuum ſicut teipſum? & ecce multi fratres tui filii Abrahæ amicti ſunt ſtercore, morientes præ fame, & domus tua plena eſt multis bonis, & non egreditur aliquid omnino ex ea ad eos. Itaque Dominus redarguens eum dicit: *Si vis perfectus eſſe, vade &c.* Impoſſibile eſt enim implere mandatum, quod dicit, *Diliges proximum tuum ſicut teipſum*, & eſſe divitem, & maxime tantas poſſeſſiones habere. " Quod eſt intelligendum de perfecta impletione huius præcepti. Imperfecte autem, & communi modo verum eſt eum obſervaſſe præcepta. Perfectio enim principaliter in obſervantia præceptorum caritatis conſiſtit, ut ſupra habitum eſt (quæſt. CLXXXIV. art. 3.) Ut ergo Dominus oſtenderet, perfectionem conſiliorum utilem eſſe & innocentibus, & peccatoribus, non ſolum vocavit adoleſcentem innocentem, ſed etiam Matthæum peccatorem. Sed tamen Matthæus ſecutus eſt vocantem, non autem adoleſcens: quia facilius convertuntur ad religionem peccatores quam illi qui de ſua innocentia præſumunt: quibus dicit Dominus Matth. XXI. 31. *Publicani, & meretrices præcedent vos in regnum Dei*.

Ad ſecundum dicendum, quod ſummum, & infimum tripliciter accipi poſſunt. Uno modo in eodem ſtatu, & in eodem homine: & ſic manifeſtum eſt quod nemo repente fit ſummus: quia unuſquiſque recte vivens, toto tempore

vitæ ſuæ proficit, ut ad ſummum perveniat. Alio modo per comparationem ad diverſos ſtatus: & ſic non oportet ut quicumque vult ad ſuperiorem ſtatum pervenire, a minori incipiat; ſicut non oportet ut quicumque vult eſſe clericus, prius in laicali vita exerceatur. Tertio modo quantum ad diverſas perſonas: & ſic manifeſtum eſt quod unus ſtatim incipit non ſolum ab altiori ſtatu, ſed etiam ab altiori gradu ſanctitatis, quam ſit ſummum ad quod alius pervenit per totam vitam ſuam. Unde Gregorius dicit in II. Dialog. (cap. 1. parum a princ.) *Omnes agnoſcant, a quanta Benedictus puer converſationis gratia, & perfectione cœpiſſet.*

Ad tertium dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (implic. quæſt. clxxxiv. art. 6.) ordines ſacri præexigunt ſanctitatem; ſed ſtatus religionis eſt exercitium quoddam ad ſanctitatem aſſequendam. Unde pondus ordinum imponendum eſt parietibus iam per ſanctitatem deſiccatis; ſed pondus religionis deſiccat parietes, ideſt homines, ab humore vitiorum.

Ad quartum dicendum, quod, ſicut manifeſte ex verbis illius Gloſſæ apparet, principaliter loquitur de ordine doctrinæ, prout tranſeundum eſt a facilioribus ad difficiliora. Unde quod dicit, *quoſdam hæreticos, & ſchiſmaticos hunc ordinem pervertere*, manifeſtum eſt ex ſequentibus ad ordinem doctrinæ pertinere. Sequitur enim: *Hic vero ſe ſervaſſe*, ſcilicet prædictum ordinem, *dicit, conſtringens ſe maledicto. Sic non modo in aliis fui humilis, ſed etiam in ſcientia, quia humiliter ſentiebam: quia prius nutritus fui lacte, quod eſt Verbum caro factum, ut ſic creſcerem ad panem Angelorum, ideſt ad Verbum quod eſt in principio apud Deum.* Exemplum autem quod in medio interponitur, quod noviter baptizatis non indicitur ieiunium uſque ad Pentecoſten, oſtendit quod non ſunt ex neceſſitate ad difficilia cogendi, antequam per Spiritum ſanctum interius ad hoc inſtigentur, ut difficilia propria voluntate aſſumant. Unde & poſt Pentecoſten poſt receptionem Spiritus ſancti ieiunium celebrat Eccleſia. Spiritus autem ſanctus, ſicut Ambroſius dicit ſuper Lucam (cap. 1. ſup. illud *Et Spiritu ſancto replebitur*) *non coercetur ætatibus, non obitu extinguitur, non excluditur alvo matris*. Et Gregorius dicit in hom. Pentecoſtes (xxx. in Evang. inter med. & fin.) *Implet citharœdum puerum, & Pſalmiſtam facit: implet puerum abſtinentem, & iudicem ſenum facit*: & poſtea ſubdit: *Nulla ad diſcendum mora agitur, in omne quod voluerit: mox enim ut tetigerit, mentem docet*. Et, ſicut dicitur Eccle. viii. 8. *non eſt in hominis poteſtate prohibere Spiritum*: & Apoſtolus I. ad Theſſal. v. 19. monet *Spiritum nolite extinguere*: & Act. vii. 51. contra quoſdam dicitur: *Vos ſemper Spiritui ſancto reſiſtitis*.

Ad quintum dicendum, quod præceptorum quædam ſunt principalia, quæ ſunt quaſi fines præceptorum, & conſiliorum, ſcilicet præcepta caritatis, ad quæ conſilia ordinantur, non ita quod ſine conſiliis ſervari non poſſint, ſed ut per conſilia perfectius obſerventur. Alia vero ſunt præcepta ſecundaria, quæ ordinantur ad præcepta caritatis, ut ſine quibus præcepta caritatis obſervari non poſſint omnino. Sic ergo perfecta obſervantia præceptorum caritatis præcedit intentione conſilia, ſed interdum tempore ſequitur. Hic eſt enim ordo finis reſpectu eorum quæ ſunt ad finem. Obſervantia vero præceptorum caritatis ſecundum communem modum, & ſimiliter alia præcepta comparantur ad conſilia, ſicut commune ad proprium: quia obſervantia præceptorum poteſt eſſe ſine conſiliis; ſed non convertitur. Sic ergo obſervantia præceptorum communiter ſumpta præcedit ordine naturæ conſilia; non tamen oportet quod tempore: quia non eſt aliquid prius in genere quam ſit in aliqua ſpecierum. Obſervantia vero præceptorum ſine conſiliis ordinatur ad obſervantiam præceptorum cum conſiliis, ſicut ſpecies imperfecta ad perfectam, ſicut animal irrationale ad rationale. Perfectum autem naturaliter prius eſt imperfecto. *Natura* enim, ut Boetius dicit (Lib. III. de conſolat. proſa x. parum a princ.) *a perfectis ſumit initium*. Nec tamen oportet quod prius obſerventur præcepta ſine conſiliis, & poſtea cum conſiliis; ſicut non oportet quod aliquis prius ſit aſinus quam homo, vel quod prius ſit coniugatus quam ſit virgo. Et ſimiliter non oportet quod aliquis prius ſervet præcepta in ſæculo quam tranſeat ad religionem: præſertim quia converſatio ſæcularis non diſponit ad perfectionem religionis, ſed magis impedit.

ARTICULUS II. 909

Utrum debeant aliqui voto obligari ad religionis ingreſſum.

Sup. quæſt. clxxxviii. *& quol.* iii. *art.* ii. *& opuſc.* xvii. *cap.* xi. xii. *&* xii.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non debeant aliqui voto obligari ad religionis ingreſſum. Per profeſſionem enim aliquis voto religionis aſtringitur. Sed ante profeſſionem conceditur annus probationis, ſecundum regulam beati Benedicti (cap. lviii.) & ſecundum ſtatutum (*a*) Innocentii III. (cap. *Nullus* de regularib. & tranſ. &c.) qui etiam prohibuit, ante annum probationis completum eos per profeſſionem religioni aſtringi. Ergo videtur quod multo minus adhuc in ſæculo exiſtentes debeant voto ad religionem obligari.

2. Præterea. Gregorius in Regiſt. (Lib. XI. epiſt. xv.) dicit, & habetur in Decret. diſt. xlv. (cap. *de Iudæis*) quod *Iudæi non vi, ſed libera voluntate, ut convertantur ſuadendi ſunt*. Sed implere id quod vovetur, neceſſitatis eſt. Ergo non ſunt aliqui obligandi ad religionis ingreſſum.

3. Præterea. Nullus debet alteri præbere occaſionem ruinæ: unde Exodi xxi. 33. dicitur: *Si quis aperuerit ciſternam, cecideritque bos, vel aſinus in eam, dominus ciſternæ reddet pretium iumentorum*. Sed ex hoc quod aliqui obligantur ad religionem per votum, frequenter aliqui ruunt in deſperationem, & in diverſa peccata. Ergo videtur quod non ſint aliqui ad religionis ingreſſum voto obligandi.

Sed contra eſt quod in Pſal. lxxv. 12. dicitur: *Vovete, & reddite Domino Deo veſtro*: ubi dicit Gloſſa (ord. Aug.) quod *quædam ſunt vota propria ſingulorum, ut caſtitas, virginitas, & huiuſmodi*. Ad hæc ergo vovenda invitat nos ſacra Scriptura. Sed ſacra Scriptura non invitat niſi ad id quod eſt melius. Ergo melius eſt quod aliquis voto ſe obliget ad religionis ingreſſum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. lxxxviii. art. 6.) cum de voto ageretur, unum & idem opus ex voto factum, eſt laudabilius quam ſi ſine voto fiat: tum quia vovere eſt actus religionis, quæ habet quamdam excellentiam inter virtutes: tum quia per votum firmatur voluntas hominis ad bonum faciendum: & ſicut peccatum eſt gravius ex hoc quod procedit ex voluntate obſtinata in malum; ita bonum opus eſt laudabilius ex hoc quod procedit ex voluntate firmata in bonum per votum. Et ideo obligari voto ad religionis ingreſſum, eſt ſecundum ſe laudabile.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex eſt religionis votum. Unum ſolemne, quod hominem facit monachum, vel alterius religionis fratrem, quod vocatur profeſſio: & tale votum debet præcedere annus probationis, ut probat obiectio. Aliud autem eſt votum ſimplex, ex quo aliquis non fit monachus, vel religioſus, ſed ſolum obligatus ad religionis ingreſſum: & ante tale votum non oportet præcedere probationis annum.

Ad ſecundum dicendum, quod auctoritas illa Gregorii intelligitur de violentia abſoluta. Neceſſitas autem quæ ex obligatione voti requiritur, non eſt neceſſitas abſoluta, ſed neceſſitas ex fine, quia ſcilicet poſt votum non poteſt aliquis finem ſalutis conſequi, niſi impleat votum. Talis autem neceſſitas non eſt vitanda; quinimmo, ut Auguſtinus dicit ad Armentarium, & Paulinam (ep. cxxvii. al. xlv. non procul a fin.) *felix eſt neceſſitas quæ in meliora compellit*.

Ad tertium dicendum, quod vovere religionis ingreſſum, eſt quædam confirmatio voluntatis ad meliora: & ideo, quantum eſt de ſe, non dat homini occaſionem ruinæ, ſed magis ſubtrahit. Sed ſi aliquis voti tranſgreſſor gravius ruat, hoc non derogat bonitati voti; ſicut nec derogat bonitati baptiſmi quod aliqui poſt baptiſmum gravius peccant.

(*a*) *Ita paſſim. Cod. Alcan. & edit. veteres* Innocentii IV. *a quo idem decretum perhibent Theologi Lovanienſes, & Duaceni.*

ARTICULUS III. 910

Utrum ille qui obligatus eſt voto ad religionis ingreſſum, teneatur intrare religionem.

Sup. quæſt. lxxxviii. *art.* 3. *ad* 2. & *quol.* iii. *art.* ii.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ille qui obligatus eſt voto ad religionis ingreſſum, non teneatur intrare religionem. Dicitur enim in Dec. xvii. quæſt. ii. (cap. i.) *Gonſaldus Presbyter quondam infirmitate, ac fervore paſſionis preſſus, monachum ſe fieri promiſit; non tamen monaſterio, aut Abbati ſe tradidit; nec promiſſionem ſcripſit, ſed beneficium Eccleſiæ in manu advocati refutavit: ac poſtquam convaluit, monachum ſe negavit fieri.* Et poſtea ſubditur: *Iudicamus, & auctoritate apoſtolica præcipimus ut præfatus presbyter beneficium, & altaria recipiat, & quiete retineat.* Hoc autem non eſſet, ſi teneretur religionem intrare. Ergo videtur quod non teneatur aliquis implere votum, quo ſe ad religionis ingreſſum obligavit.

2. Præterea. Nullus tenetur facere id quod non eſt in poteſtate ipſius. Sed quod aliquis religionem ingrediatur, non eſt in poteſtate ipſius; ſed requiritur ad hoc aſſenſus eorum ad quos debet tranſire. Ergo videtur quod non teneatur aliquis implere votum, quo ſe ad religionis ingreſſum obligavit.

3. Præterea. Per votum minus utile non poteſt derogari voto magis utili. Sed per impletionem voti religionis impediri poſſet impletio voti crucis in ſubſidium terræ ſanctæ: quod videtur eſſe utilius, quia per hoc votum conſequitur homo remiſſionem peccatorum. Ergo videtur quod votum quo quis ſe obligavit ad religionis ingreſſum, non ſit ex neceſſitate implendum.

Sed contra eſt quod dicitur Eccle. v. 3. *Si quid voviſti Deo, ne moreris reddere: diſplicet enim ei infidelis, & ſtulta promiſſio.* Et ſuper illud Pſal. lxxv. *Vovete, & reddite Domino Deo veſtro*, dicit Gloſſa (colligitur ex interl. & hab. cap. *Licet* de voto, & voti redempt.) „Vovere voluntati conſulitur; ſed poſt „voti promiſſionem redditio neceſſario „exigitur.“

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. lxxxviii. art. 1.) cum de voto ageretur, votum eſt promiſſio Deo facta de his quæ ad Deum pertinent. Ut autem Gregorius dicit in epiſtola ad Bonifacium (id hab. Innocen. I. epiſt. ii. ad Victricium can. xiii. to. ii. Concil. & Zacharias Pp. epiſt. vii. ad Pipin. cap. xxi. to. vi. Vid. cap. *Viduas* ii. xxvii. quæſt. i.) *ſi inter homines bonæ fidei ſolent contractus nulla ratione diſſolvi; quanto magis iſta pollicitatio, quam cum Deo pepigit, ſolvi ſine vindicta non poterit?* Et ideo ad implendum id quod homo vovit, ex neceſſitate tenetur; dummodo ſit aliquid quod ad Deum pertineat.

Manifeſtum eſt autem quod ingreſſus religionis maxime ad Deum pertinet: quia per hoc homo totaliter ſe mancipat divinis obſequiis, ut ex ſupra dictis patet (quæſt. clxxxvi. art. 1.) Unde relinquitur quod ille qui ſe obligat ad religionis ingreſſum, teneatur religionem ingredi ſecundum quod ſe voto obligare intendit; ita ſcilicet quod ſi intendit ſe abſolute obligare, tenetur quam citius poterit, ingredi, legitimo impedimento ceſſante; ſi autem ad certum tempus, vel ſub certa conditione, tenetur religionem ingredi tempore adveniente, vel conditione exiſtente.

Ad primum ergo dicendum, quod ille presbyter non fecerat votum ſolemne, ſed ſimplex. Unde non erat monachus effectus, ut cogi deberet de iure in monaſterio remanere, & Eccleſiam dimittere. Tamen in foro conſcientiæ eſſet ſibi conſulendum, quod omnibus dimiſſis, religionem intraret. Unde extra de voto, & voti redemptione, cap. *Per tuas*, conſulitur Epiſcopo Gratianopolitano, qui poſt votum religionis Epiſcopatum aſſumpſerat, voto non impleto, ut *ſi ſuam ſanare deſideraret conſcientiam, regimen Eccleſiæ reſignaret, & redderet Altiſſimo vota ſua.*

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. lxxxviii. art. 3. ad 2.) cum de voto ageretur, illi qui ſe voto obligavit ad certæ religionis ingreſſum, tenetur facere quantum in ſe eſt, ut in illa religione recipiatur: & ſi quidem intendit ſe ſimpliciter ad religionem obligare, ſi non recipitur in una religione, tenetur ire ad aliam; ſi vero ſe intendit ſpecialiter obligare ad unam ſolum, non tenetur niſi ſecundum modum obligationis ſuæ.

Ad tertium dicendum, quod votum re-

li-

ligionis, cum ſit perpetuum, eſt maius quam votum peregrinationis terræ ſanctæ, quod eſt temporale: &, ſicut Alexander III. dicit, & habetur extra de voto, & voti redempt. cap. *Scripturæ, reus fracti voti aliquatenus non habetur, qui temporale obſequium in perpetuam noſcitur religionis obſervantiam commutare*. Rationabiliter autem dici poteſt, quod etiam per ingreſſum religionis aliquis conſequatur remiſſionem omnium peccatorum. Si enim aliquibus eleemoſynis factis, homo poteſt ſtatim ſatisfacere de peccatis ſuis, ſecundum illud Daniel. IV. 24. *Peccata tua eleemoſynis redime*; multo magis in ſatisfactionem pro omnibus peccatis ſufficit quod aliquis ſe totaliter divinis obſequiis mancipet per religionis ingreſſum, quæ excedit omne genus ſatisfactionis, etiam publicæ pœnitentiæ, ut habetur in Decr. XXXIII. quæſt. I. cap. *Admonere*: ſicut etiam holocauſtum excedit ſacrificium, ut Gregorius dicit ſuper Ezech. (hom. XX. a med.) Unde legitur in vitis Patrum (Lib. VI. libello I. num. 9.) quod eamdem gratiam conſequuntur religionem intrantes quam conſequuntur baptizati. Si tamen non abſolverentur per hoc ab omni reatu pœnæ, nihilominus ingreſſus religionis utilior eſt quam peregrinatio terræ ſanctæ, quantum ad promotionem in bonum, quæ præponderat abſolutioni a pœna.

ARTICULUS IV. 911

Utrum ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod ille qui vovet religionem ingredi, teneatur perpetuo in religione permanere. Melius eſt enim religionem non ingredi quam poſt ingreſſum exire, ſecundum illud II. Petr. II. 21. *Melius erat illis veritatem non cognoſcere, quam poſt agnitam retroire*: & Luc. IX. 62. dicitur: *Nemo mittens manum ad aratrum, & reſpiciens retro, aptus eſt regno Dei*. Sed ille qui voto ſe obligavit ad religionis ingreſſum, tenetur ingredi, ut dictum eſt (art. præc.) Ergo etiam tenetur perpetuo remanere.

2. Præterea. Quilibet debet vitare id ex quo ſcandalum ſequitur, & aliis datur malum exemplum. Sed ex hoc quod aliquis poſt religionis ingreſſum egreditur, & ad ſæculum redit, malum exemplum, & ſcandalum aliis generatur, qui retrahuntur ab ingreſſu, & provocantur ad exitum. Ergo videtur quod ille qui ingreditur religionem, ut votum impleat quod prius fecit, teneatur ibi perpetuo remanere.

3. Præterea. Votum religionis reputatur votum perpetuum: & ideo temporalibus votis præfertur, ut dictum eſt (art. præc. ad 3. & quæſt. LXXXVIII. art. 12. ad 1.) Hoc autem non eſſet, ſi aliquis, voto religionis emiſſo, ingrederetur cum propoſito exeundi. Videtur ergo quod ille qui vovet religionis ingreſſum, teneatur in religione etiam perpetuo remanere.

Sed contra eſt quod votum profeſſionis, propter hoc quod obligat hominem ad hoc quod perpetuo in religione remaneat, præexigit annum probationis; qui non præexigitur ad votum ſimplex, quo aliquis ſe obligat ad religionis ingreſſum. Ergo videtur quod ille qui vovet religionem intrare, propter hoc non teneatur perpetuo ibi remanere.

Reſpondeo dicendum, quod obligatio voti ex voluntate procedit. Nam *vovere voluntatis eſt*, ut Auguſtinus dicit (implic. ſup. Pſal. LXXV. a med. & etiam cap. *Licet*, de voto, & voti redempt.) In tantum ergo fertur obligatio voti, in quantum ſe extendit voluntas, & intentio voventis. Si ergo vovens intendit ſe obligare non ſolum ad ingreſſum religionis, ſed etiam ad perpetuo remanendum, tenetur perpetuo remanere. Si autem intendit ſe obligare ad ingreſſum religionis cauſa experiendi, cum libertate remanendi, vel non remanendi, manifeſtum eſt quod remanere non tenetur. Si vero in vovendo ſimpliciter de ingreſſu religionis cogitavit, abſque hoc quod cogitaret de libertate exitus, vel de perpetuitate remanendi, videtur obligari ad ingreſſum religionis ſecundum formam iuris communis; quæ eſt ut ingredientibus detur annus probationis. Unde non tenetur perpetuo in religione permanere.

Ad primum ergo dicendum, quod melius eſt intrare religionem animo probandi quam penitus non intrare, quia per hoc diſponitur ad perpetuo remanendum. Nec tamen intelligitur aliquis retroire, vel reſpicere, niſi quando prætermittit id ad quod ſe obligavit: alioquin quicumque per aliquod tempus facit aliquod bonum opus, ſi non ſemper id fa-

Digitized by Google

ciat, eſſet ineptus regno Dei: quod patet eſſe falſum.

Ad ſecundum dicendum, quod ille qui religionem ingreditur, ſi exeat, præſertim ex aliqua rationabili cauſa, non generat ſcandalum, nec dat malum exemplum; & ſi alius ſcandalizatur, erit ſcandalum paſſivum ex eius parte, non autem activum ex parte exeuntis: quia fecit quod licitum erat facere, & quod expediebat ei propter rationabilem cauſam, puta infirmitatem, aut debilitatem, aut aliquid huiuſmodi.

Ad tertium dicendum, quod ille qui intrat ut ſtatim exeat, non videtur ſatisfacere voto ſuo, quia ipſe in vovendo hoc non intendit: & ideo tenetur mutare propoſitum, ut ſaltem velit experiri an ei expediat in religione remanere; non autem tenetur ad perpetuo remanendum.

ARTICULUS V. 912

Utrum pueri ſint recipiendi in religione.

Sup. quæſt. lxxxviii. *art.* 8. *ad* 2. *& art.* 9. *corp. & quol.* iii. *art.* 11. *& quol.* iv. *art.* 2. *& opuſc.* xvii. *cap.* iii.

AD quintum ſic proceditur. Videtur quod pueri non ſint recipiendi in religione. Quia extra, de regularibus & tranſeuntibus ad religionem, dicitur (cap. 1.) *Nullus tondeatur, niſi legitima ætate, & ſpontanea voluntate*. Sed pueri non videntur habere legitimam ætatem, nec ſpontaneam voluntatem; quia non habent perfecte uſum rationis. Ergo videtur quod non ſint in religione recipiendi.

2. Præterea. Status religionis videtur eſſe ſtatus pœnitentiæ: unde & religio dicitur a religando, vel a reeligendo, ut Auguſtinus dicit X. de civit. Dei (cap. iv. ante med. & Lib. de vera relig. ſub fin.) Sed pueris non convenit pœnitentia. Ergo videtur quod non debeant religionem intrare.

3. Præterea. Sicut aliquis obligatur iuramento, ita & voto. Sed pueri ante annos quatuordecim non debent obligari iuramento, ut habetur in Decr. xxii. quæſt. v. cap. *Pueri*, & cap. *Honeſtum*. Ergo videtur quod nec etiam ſint voto obligandi.

4. Præterea. Illicitum videtur obligare aliquem tali obligatione quæ poſſet iuſte irritari. Sed ſi aliqui impuberes obligant ſe religioni, poſſunt retrahi a parentibus, vel tutoribus: dicitur enim in Decr. xx. quæſt. ii. (cap. ii.) quod *ſi puella ante duodecim ætatis annos ſponte ſua ſacrum velamen aſſumpſerit, poſſunt ſtatim parentes eius, vel tutores id factum irritum facere, ſi voluerint*. Illicitum eſt ergo pueros, præſertim ante annos pubertatis, ad religionem recipere, vel obligare.

Sed contra eſt, quod dicit Dominus Matth. xix. 14. *Sinite parvulos, & nolite eos prohibere ad me venire*: quod exponens Origenes ſuper Matth. (tract. vii. verſus fin.) dicit, quod „ diſcipuli Ieſu, priuſquam diſcant rationem iuſtitiæ, reprehendunt eos qui pueros, & infantes offerunt Chriſto. Dominus autem exhortatur diſcipulos ſuos condeſcendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo attendere debemus, ne æſtimatione ſapientiæ excellentiores contemnamus, quaſi magni, puſillos Eccleſiæ, prohibentes pueros venire ad Ieſum. “

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. 2. hu. quæſt. ad 1.) duplex eſt religionis votum. Unum ſimplex, quod conſiſtit in ſola promiſſione Deo facta, quæ ex interiori mentis deliberatione procedit: & hoc votum habet efficaciam ex iure divino. Quod tamen dupliciter impediri poteſt. Uno modo per defectum deliberationis; ut patet in furioſis, quorum vota non ſunt obligatoria, ut habetur extra, de regularibus, & tranſeuntibus ad religionem, cap. *Sicut tenor*. Et eadem eſt ratio de pueris qui nondum habent debitum uſum rationis, per quem ſint doli capaces: quem quidem pueri habent ut frequentius circa quartumdecimum annum, puellæ vero circa duodecimum, qui dicuntur anni pubertatis: in quibuſdam tamen anticipatur, & in quibuſdam tardatur ſecundum diverſam diſpoſitionem naturæ. Alio modo impeditur efficacia ſimplicis voti, ſi aliquis Deo voveat qui non eſt propriæ poteſtatis; puta ſi ſervus etiam uſum rationis habens voveat ſe religionem intrare, aut etiam ordinetur ignorante domino: poteſt enim hoc dominus revocare, ut habetur in Decr. diſt. liv. cap. *Si ſervus*. Et quia pueri, vel puellæ infra pubertatis annos naturaliter ſunt in poteſtate patris quantum ad diſpoſitionem ſuæ vitæ, poterit pater votum eorum revocare, vel acceptare, ſi

ſibi

Digitized by Google

ſibi placuerit, ut expreſſe dicitur de muliere Num. xxx.

Sic ergo ſi puer ante annos pubertatis ſimplex votum emittat, antequam habeat plenum uſum rationis, non obligatur ex voto; ſi autem habeat uſum rationis ante annos pubertatis, obligatur quidem, quantum in ſe eſt, ex ſuo voto; tamen poteſt obligatio removeri per auctoritatem patris, in cuius poteſtate adhuc exiſtit: quia ordinatio legis, qua unus homo ſubditur alteri, reſpicit id quod in pluribus accidit. Si vero annos pubertatis excedat, non poteſt revocari auctoritate parentum; ſi tamen nondum haberet plenum uſum rationis, non obligaretur quoad Deum.

Aliud autem eſt votum ſolemne, quod facit monachum, vel religioſum: quod quidem ſubditur ordinationi Eccleſiæ propter ſolemnitatem, quam habet annexam. Et quia Eccleſia reſpicit id quod in pluribus eſt, profeſſio ante tempus pubertatis facta, quantumcumque aliquis habeat uſum rationis plenum, vel ſit doli capax, non habet ſuum effectum, ut faciat profitentem iam eſſe religioſum. Et tamen licet ante pubertatis annos profiteri non poſſint, poſſunt tamen cum voluntate parentum in religione recipi, ut nutriantur ibidem; ſicut de Ioanne Baptiſta legitur Lucæ I. 80. quod *puer creſcebat, & confortabatur ſpiritu, & erat in deſertis*. Unde, ſicut Gregorius dicit in II. Dialog. (cap. III. in fin.) *B. Benedicto Romani nobiles ſuos filios omnipotenti Deo nutriendos dare cœperunt*: quod eſt valde expediens, ſecundum illud Thren. III. 27. *Bonum eſt viro, cum portaverit iugum ab adoleſcentia ſua*. Unde & communi conſuetudine pueri applicantur illis officiis, vel artibus in quibus ſunt vitam acturi.

Ad primum ergo dicendum, quod legitima ætas ad hoc quod aliquis tondeatur cum voto ſolemni religionis, eſt tempus pubertatis, in quo homo poteſt uti ſpontanea voluntate; ſed ante annos pubertatis poteſt eſſe legitima ætas ad hoc quod aliquis tondeatur in religione nutriendus.

Ad ſecundum dicendum, quod religionis ſtatus principaliter ordinatur ad perfectionem conſequendam, ut ſupra habitum eſt (quæſt. clxxxvi. art. I. ad 4.) & ſecundum hoc convenit pueris, qui de facili inducuntur: ex conſequenti autem dicitur eſſe ſtatus pœnitentiæ, inquantum per obſervantiam religionis peccatorum occaſiones tolluntur, ut ſupra dictum eſt (quæſt. clxxxvii. art. 6.)

Ad tertium dicendum, quod pueri ſicut non coguntur ad iurandum, ſicut Canon dicit, ita non coguntur ad vovendum. Si tamen voto, vel iuramento ſe adſtrinxerint ad aliquid faciendum, obligantur quoad Deum, ſi habeant uſum rationis; ſed non obligantur quoad Eccleſiam ante quatuordecim annos.

Ad quartum dicendum, quod Num. xxx. non reprehenditur mulier in puellari ætate conſtituta, ſi voveat abſque conſenſu parentum; poteſt tamen revocari a parentibus: ex quo patet quod non peccat vovendo; ſed intelligitur ſe voto obligare, quantum in ſe eſt, abſque præiudicio auctoritatis paternæ.

ARTICULUS VI. 913

Utrum propter obſequium parentum debeat aliquis retrahi ab ingreſſu religionis.

Sup. quæſt. CI. *art.* 4. *ad* 3. *&* 4. *& III. diſt.* XXXVIII. *quæſt.* II. *art.* 4. *quæſt.* 2. *ad* 2. *& quol.* III. *art.* 16. *& quol.* X. *art.* 9. *& Matth.* XV.

Ad ſextum ſic proceditur. Videtur quod propter obſequium parentum debeant aliqui retrahi ab ingreſſu religionis. Non enim licet prætermittere id quod eſt neceſſitatis, ut fiat id quod eſt liberum voluntati. Sed obſequi parentibus cadit ſub neceſſitate præcepti, quod datur de honoratione parentum Exod. xx. unde & Apoſtolus dicit I. ad Tim. v. 4. *Si qua vidua filios, aut nepotes habet, diſcat primum domum ſuam regere, & mutuam vicem reddere parentibus*. Ingredi autem religionem eſt liberum voluntati. Ergo videtur quod non debet aliquis prætermittere parentum obſequium propter religionis ingreſſum.

2. Præterea. Maior videtur eſſe ſubiectio filii ad patrem quam ſervi ad dominum: quia filiatio eſt naturalis, ſervitus autem ex maledictione peccati, ut patet per Gen. IX. Sed ſervus non poteſt prætermittere obſequium domini ſui, ut religionem ingrediatur, aut ſacrum ordinem aſſumat, ſicut habetur in Decr. diſt. LIV. cap. *Si ſervus*. Ergo multo minus poteſt filius obſequium patris prætermittere, ut ingrediatur religionem.

3. Præterea. Maiori debito obligatur aliquis

aliquis parentibus quam his quibus debet pecuniam. Sed illi qui debent pecuniam aliquibus, non poſſunt religionem ingredi: dicit enim Gregorius in Regiſt. (Lib. VII. indict. 1. epiſt. xi.) & habetur in Decr. diſt. liii. (cap. *Legem*,) quod *hi qui ſunt rationibus publicis obligati, quando petunt monaſterium, nullo modo ſuſcipiendi ſunt, niſi prius a negotiis publicis fuerint abſoluti*. Ergo videtur quod multo minus filii poſſunt religionem ingredi, prætermiſſo paterno obſequio.

Sed contra eſt quod Matth. iv. 22. dicitur, quod *Iacobus, & Ioannes, relictis retibus, & patre, ſecuti ſunt Dominum*. Ex quo, ut Hilarius dicit (can. iii. in Matth. non procul a fin.) *docemur Chriſtum ſecuturi, & ſæcularis vitæ ſolicitudine, & paternæ domus conſuetudine non teneri*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (quæſt. ci. art. 2. ad 2.) cum de pietate ageretur, parentes habent rationem principii, inquantum huiuſmodi: & ideo per ſe eis convenit ut filiorum curam habeant. Et propter hoc non licet alicui filios habenti religionem ingredi, omnino prætermiſſa cura filiorum, ideſt non proviſo qualiter educari poſſint. Dicitur enim I. ad Tim. v. 8. quod *ſi quis ſuorum curam non habet, fidem negavit, & eſt infideli deterior*.

Per accidens tamen parentibus convenit ut a filiis adiuventur, inquantum ſcilicet ſunt in neceſſitate aliqua conſtituti. Et ideo dicendum eſt, quod parentibus in neceſſitate exiſtentibus, ita quod eis commode aliter quam per obſequium filiorum ſubveniri non poſſit, non licet filiis, prætermiſſo parentum obſequio, religionem intrare. Si vero non ſint in tali neceſſitate ut filiorum obſequio multum indigeant, poſſunt, prætermiſſo parentum obſequio, filii religionem intrare etiam contra præceptum parentum: quia poſt annos pubertatis quilibet ingenuus libertatem habet quantum ad ea quæ pertinent ad diſpoſitionem ſui ſtatus, præſertim in his quæ ſunt divini obſequii: & (*a*) *magis eſt obtemperandum Patri ſpirituum, ut vivamus*, quam parentibus carnis, ut Apoſtolus dicit ad Hebr. xii. 9. Unde Dominus, ut legitur Matth. viii. & Lucæ ix. reprehendit diſcipulum, qui nolebat eum ſtatim ſequi intuitu paternæ ſepulturæ: erant enim alii per quos illud opus impleri poterat, ut Chryſoſtomus dicit (hom. xxviii. in Matth. a med.)

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum de honoratione parentum non ſolum ſe extendit ad corporalia obſequia, ſed etiam ad ſpiritualia, & ad reverentiam exhibendam. Et ideo etiam illi qui ſunt in religione, implere poſſunt præceptum de honoratione parentum, pro eis orando, & eis reverentiam, & auxilium impendendo, ſecundum quod religioſos decet: quia etiam illi qui in ſæculo vivunt, diverſimode parentes honorant ſecundum eorum conditionem.

Ad ſecundum dicendum, quod quia ſervitus eſt in pœnam peccati inducta, ideo per ſervitutem aliquid adimitur homini quod alias ei competeret, ne ſcilicet libere de ſua perſona poſſit diſponere: ſervus enim id quod eſt, domini eſt. Sed filius non patitur detrimentum ex hoc quod ſubiectus eſt patri, quin poſſit de ſua perſona libere diſponere, transferendo ſe ad obſequium Dei: quod maxime pertinet ad hominis bonum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui eſt obligatus ad aliquid certum, non poteſt illud licite prætermittere, facultate exiſtente. Et ideo ſi aliquis ſit obligatus ut alicui rationem ponat, vel ut certum debitum reddat, non poteſt hoc licite prætermittere, ut religionem ingrediatur. Si tamen debeat aliquam pecuniam, & non habeat unde reddat, tenetur facere quod poteſt, ut ſcilicet cedat bonis ſuis creditori. Propter pecuniam autem perſona liberi hominis ſecundum iura civilia (Lib. *Ob æs*, cap. de actionib. & obligation. in Syntagmate Iuris, Lib. XIV. cap. iii. num. 12.) non obligatur, ſed ſolum res: quia perſona liberi hominis ſuperat omnem æſtimationem pecuniæ. Unde licite poteſt, exhibitis rebus ſuis, religionem intrare: nec tenetur in ſæculo remanere, ut procuret unde debitum reddat. Filius autem non tenetur ad aliquod ſpeciale debitum patri, niſi forte in caſu neceſſitatis, ut dictum eſt (in corp. art.)

(a) *Vulgata*: Non multo magis obtemperabimus Patri ſpirituum, & vivemus?

AR-

ARTICULUS VII. 914

Utrum presbyteri curati poſſint licite religionem ingredi.

Sup. quæſt. CLXXXIV. *art.* 3. *& opuſc.* XVIII. *cap.* XXV.

AD ſeptimum ſic proceditur. Videtur quod presbyteri curati non poſſint licite religionem ingredi. Dicit enim Gregorius in Paſtor. (par. III. cap. I. admonit. 5. parum a princ.) quod *ille qui curam animarum ſuſpicit, terribiliter admonetur, cum dicitur: Fili mi, ſi ſpoponderis pro amico tuo, defixiſti apud extraneum manum tuam:* & ſubdit: *Spondere namque pro amico, eſt alienam animam in periculo ſuæ converſationis accipere*. Sed ille qui obligatur homini pro aliquo debito, non poteſt intrare religionem, niſi ſolvat id quod debet, ſi poſſit. Cum ergo ſacerdos poſſit curam animarum agere, ad quam ſe obligavit in periculum animæ ſuæ, videtur quod non liceat ei, prætermiſſa cura animarum, religionem intrare.

2. Præterea. Quod uni licet, pari ratione omnibus ſimilibus licet. Sed ſi omnes presbyteri habentes curam animarum religionem intrarent, remanerent plebes abſque cura paſtorum: quod eſſet inconveniens. Ergo videtur quod presbyteri curati non poſſint licite religionem intrare.

3. Præterea. Inter actus ad quos religiones ordinantur, præcipui ſunt illi quibus aliquis contemplata aliis tradit. Huiuſmodi autem actus competunt presbyteris curatis, & Archidiaconis, quibus ex officio competit prædicare, & confeſſiones audire. Ergo videtur quod non liceat presbytero curato, vel Archidiacono tranſire ad religionem.

Sed contra eſt quod in Decr. XIX. quæſt. II. cap. *Duæ ſunt leges*, dicitur: *Si quis clericorum in Eccleſia ſua ſub Epiſcopo populum retinet, & ſæculariter vivit, ſi afflatus Spiritu ſancto in aliquo monaſterio, vel regulari canonia ſe ſalvare voluerit, etiam Epiſcopo ſuo contradicente, eat liber noſtra auctoritate*.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt (art. 3. hu. quæſt. ad 3. & quæſt. LXXXVIII. art. 12. ad 1.) obligatio voti perpetui præfertur omni alii obligationi. Obligari autem voto perpetuo, & ſolemni ad vacandum divinis obſequiis, competit proprie Epiſcopis, & religioſis. Presbyteri autem curati, & Archidiaconi non obligantur voto perpetuo, & ſolemni ad curam animarum retinendam, ſicut ad hoc obligantur Epiſcopi. Unde Epiſcopi præſulatum non poſſunt deſerere quacumque occaſione, abſque auctoritate Romani Pontificis, ut habetur extra de reg. & tranſeuntibus ad relig. cap. *Licet*. Archidiaconi autem, & presbyteri curati poſſunt libere abrenuntiare Epiſcopo curam eis commiſſam, abſque ſpeciali licentia Papæ, qui ſolus poteſt in votis perpetuis diſpenſare. Unde manifeſtum eſt quod Archidiaconis, & presbyteris curatis licet ad religionem tranſire.

Ad primum ergo dicendum, quod presbyteri curati, & Archidiaconi obligaverunt ſe ad curam agendam ſubditorum, quamdiu retinent Archidiaconatum, vel parochiam; non autem obligaverunt ſe ad hoc quod perpetuo Archidiaconatum, vel parochiam teneant.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut Hieronymus dicit contra Vigil. (cap. VI. in princ. & incipit, *Multa in orbe*,) *Quamvis a te linguæ viperea morſus ſæviſſimos patiantur*, ſcilicet Religioſi, *quibus argumentaris, & dicis: Si omnes ſe clauſerint, & fuerint in ſolitudine, quis celebrabit Eccleſias? quis ſæculares homines lucrifaciet? quis peccantes ad virtutes poterit exhortari? Hoc enim modo ſi omnes tecum fatui ſint, ſapiens eſſe quis poterit? Et virginitas non erit approbanda: ſi enim virgines omnes fuerint, & nuptiæ non fuerint, interibit genus humanum. Rara eſt virtus, nec a pluribus appetitur*. Patet ergo quod hic timor ſtultus eſt; puta ſi aliquis timeret haurire aquam, ne flumen deficeret. (*a*)

AR-

(a) *Deeſt ſolutio ad tertium in mſs. & edit. omnibus. Edit. Patav.* Ad tertium patet ſolutio ex dictis: *quod veriſſimum eſt.*

ARTICULUS VIII. 915

Utrum liceat de una religione tranſire ad aliam.

IV. diſt. XXVII. *quæſt.* I. *art.* 3. *quæſt.* I. & III. *diſt.* XXXVIII. *quæſt.* I. *art.* 4. *quæſt.* 3. *ad* 2.

AD octavum ſic proceditur. Videtur quod non liceat de una religione tranſire ad aliam, etiam arctiorem. Dicit enim Apoſtolus ad Hebr. x. 25. *Non deſerentes collectionem noſtram, ſicut eſt conſuetudinis quibuſdam:* Gloſſa (interl.) „ qui ſcilicet vel timore perſecutionis „ cedunt, vel propria præſumptione a „ peccatoribus, vel imperfectis, ut iuſti „ videantur, recedunt. “ Sed hoc videntur facere qui de una religione tranſeunt ad aliam perfectiorem. Ergo videtur hoc eſſe illicitum.

2. Præterea. Profeſſio monachorum eſt arctior quam profeſſio regularium canonicorum, ut habetur extra, de ſtatu monach. & can. reg. cap. *Quod Dei timorem*. Sed non licet alicui tranſire de ſtatu canonicorum regularium ad ſtatum monachorum: dicitur enim in Decr. XIX. quæſt. III. (cap. II.) *Mandamus, & univerſaliter interdicimus, ne quis canonicus regulariter profeſſus, niſi (quod abſit) publice lapſus fuerit, monachus efficiatur*. Ergo videtur quod non liceat alicui tranſire de una religione ad aliam maiorem.

3. Præterea. Tamdiu obligatur aliquis ad implendum quod vovit, quamdiu poteſt licite illud implere; ſicut ſi aliquis vovit continentiam ſervare, etiam poſt contractum matrimonium per verba de præſenti, ante carnalem copulam tenetur implere votum, quia hoc poteſt facere religionem intrando. Si ergo aliquis licite poteſt tranſire de una religione ad aliam, tenebitur hoc facere, ſi ante hoc voverit exiſtens in ſæculo: quod videtur eſſe inconveniens, quia ex hoc plerumque ſcandalum generari poſſet. Ergo non poteſt aliquis religioſus de una religione tranſire ad aliam arctiorem.

Sed contra eſt quod dicitur in Decr. XX. quæſt. IV. (cap. I.) *Virgines ſacræ ſi pro lucro animæ ſuæ propter diſtrictiorem vitam ad alıud monaſterium pergere diſpoſuerunt, ibique commanere decreverunt, ſancta Synodus concedit*: & eadem ratio videtur eſſe de quibuſcumque religioſis. Ergo poteſt aliquis licite tranſire de una religione ad aliam.

Reſpondeo dicendum, quod tranſire de religione, ad religionem, niſi propter magnam utilitatem, vel neceſſitatem, non eſt laudabile: tum quia ex hoc plerumque ſcandalizantur illi qui relinquuntur: tum etiam quia facilius proficit aliquis in religione quam conſuevit, quam in illa quam non conſuevit, ceteris paribus. Unde in collationibus Patrum (collat. XIV. cap. V. in princ.) Abbas Neſteros dicit: *Unicuique utile eſt ſecundum propoſitum quod elegit, ut ſummo ſtudio, ac diligentia ad operis arrepti perfectionem pervenire feſtinet, & nequaquam a ſua, quam elegit ſemel, profeſſione diſcedat*. Et poſtea ſubdit (cap. VI.) rationem aſſignans: *Impoſſibile namque eſt unum & eumdem hominem ſimul univerſis fulgere virtutibus: quas ſi quis voluerit pariter affectare, in id incidere eum neceſſe eſt, ut dum omnes ſequitur, nullam integre conſequatur*. Diverſæ enim religiones præeminent ſecundum diverſa virtutum opera.

Poteſt tamen aliquis laudabiliter de una religione tranſire ad aliam, triplici ex cauſa. Primo quidem zelo perfectioris religionis: quæ quidem excellentia, ut ſupra dictum eſt (quæſt. præc. art. 6.) non attenditur ſecundum ſolam (*a*) arctitudinem, ſed principaliter ſecundum id ad quod religio ordinatur, ſecundario vero ſecundum diſcretionem obſervantiarum debito fini proportionatarum. Secundo propter declinationem religionis a debita perfectione; puta ſi in aliqua religione arctiori incipiant religioſi remiſſius vivere, laudabiliter tranſit aliquis ad religionem etiam minorem, ſi melius obſervetur. Unde in collationibus Patrum (collat. XIX. cap. III. V. & VI.) Abbas Ioannes de ſeipſo dicit, quod a vita ſolitaria, in qua profeſſus fuerat, tranſiit ad minorem, ſcilicet eorum qui vivunt in ſocietate, propter hoc quod vita eremitica cœperat declinare, & laxius obſervari. Tertio propter infirmitatem, vel debilitatem; ex qua interdum provenit quod non poteſt aliquis arctioris religionis ſtatuta ſervare, poſſet autem ſervare ſtatuta religionis laxioris.

Sed in his tribus caſibus poteſt eſſe differentia. Nam in primo caſu debet quidem propter humilitatem licentiam petere, quæ tamen ei negari non poteſt,

(a) *Ita mſſ. & editi paſſim. Al.* altitudinem.

eſt, dummodo conſtet illam religionem eſſe arctiorem. Si vero de hoc probabiliter dubitetur, eſt in hoc ſuperioris iudicium requirendum, ut habetur extra, de regularibus, & tranſeuntibus ad religionem, cap. *Licet*. Similiter requiritur ſuperioris iudicium in ſecundo caſu. In tertio vero caſu (*a*) etiam eſt neceſſaria diſpenſatio.

Ad primum ergo dicendum, quod illi qui ad arctiorem religionem tranſeunt, non faciunt hoc præſumptuoſe, ut iuſti videantur, ſed devote, ut iuſtiores fiant.

Ad ſecundum dicendum, quod utraque religio, ſcilicet monachorum, & canonicorum regularium, ordinatur ad opera vitæ contemplativæ: inter quæ præcipua ſunt ea quæ aguntur in divinis myſteriis: ad quæ ordinatur directe ordo canonicorum regularium, quibus per ſe competit quod ſint clerici religioſi. Sed ad religionem monachorum non per ſe competit ut ſint clerici, ut habetur in Decr. XVI. quæſt. I. (cap. *Nemo poteſt*, & cap. *Alia cauſa*.) Et ideo quamvis ordo monachorum ſit arctioris obſervantiæ, ſi monachi eſſent laici, liceret tranſire ab ordine monachorum ad ordinem canonicorum regularium, ſecundum illud Hieronymi ad Ruſticum monachum (epiſt. IV. aliquant. a med.) *Sic vive in monaſterio, ut clericus eſſe merearis*: non autem e converſo, ut habetur in Decr. XVI. quæſt. I. in decr. inducto. Sed ſi monachi ſint clerici ſacris myſteriis obſequentes, habent id quod eſt canonicorum regularium cum maiori arctitudine: & ideo tranſire licitum erit de ordine canonicorum regularium ad ordinem monachorum, petita tamen ſuperioris licentia, ut dicitur XIX. quæſt. III. cap. *Statuimus*.

Ad tertium dicendum, quod votum ſolemne, quo quis obligatur minori religioni, eſt fortius quam votum ſimplex, quo quis aſtringitur maiori religioni. Poſt votum enim ſimplex ſi contraheret aliquis matrimonium, non dirimeretur, ſicut poſt votum ſolemne. Et ideo ille qui iam profeſſus eſt in minori religione, non tenetur implere votum ſimplex, quod emiſit de intrando religionem maiorem.

ARTICULUS IX. 916

Utrum aliquis debeat alios inducere ad religionem intrandam.

Quol. III. *art.* II. *&* 14.

AD nonum ſic proceditur. Videtur quod nullus debeat alios inducere ad religionem intrandam. Mandat enim beatus Benedictus in regula ſua (cap. LVIII.) quod *venientibus ad religionem non ſit facilis præbendus ingreſſus; ſed probandum eſt, an ſpiritus ex Deo ſint*: & hoc etiam docet Caſſianus in IV. Lib. de inſtitutis cœnobiorum (cap. III.) Multo ergo minus licet aliquem ad religionem inducere.

2. Præterea. Matth. XXIII. 15. Dominus dicit: *Væ vobis, qui circuitis mare, & aridam, ut faciatis unum proſelytum, & cum factus fuerit, facitis eum filium gehennæ duplo quam vos*. Sed hoc videntur facere qui homines ad religionem inducunt. Ergo videtur hoc eſſe vituperabile.

3. Præterea. Nullus debet aliquem inducere ad id quod pertinet ad eius detrimentum. Sed illi qui inducuntur ad religionem, quandoque ex hoc incurrunt detrimentum, quia quandoque ſunt obligati ad maiorem religionem. Ergo videtur quod ſit laudabile aliquos inducere ad religionem.

Sed contra eſt quod dicitur Exod. XXVI. *Cortina cortinam trahat*. Debet ergo unus homo alium trahere ad Dei obſequium.

Reſpondeo dicendum, quod inducentes alios ad religionem non ſolum non peccant, ſed magnum præmium merentur. Dicitur enim Iacobi ult. 20. *Qui converti fecerit peccatorem ab errore viæ ſuæ, ſalvabit animam eius a morte, & operiet multitudinem peccatorum*: & Dan. XII. 3. dicitur, quod *qui ad iuſtitiam erudiunt plurimos, erunt quaſi ſtellæ in perpetuas æternitates*.

Poſſet tamen contingere circa huiuſmodi inductionem triplex inordinatio. Primo quidem, ſi violenter aliquis alium ad religionem cogeret: quod prohibetur in Decr. XX. quæſt. III. (cap. *Præſens*.) Secundo, ſi aliquis ſimoniace alium ad religionem trahat, muneribus datis, ut prohibetur in Decr. ibidem, quæſt. II. cap. *Quam pios*. Nec tamen ad hoc pertinet

(*a*) *Ita mſſ. & editi potiores. Al. deeſt etiam.*

tinet, ſi aliquis alicui pauperi neceſſaria ſubminiſtret in ſæculo nutriens eum ad religionem; vel ſi ſine pacto aliqua munuſcula tribuat ad familiaritatem captandam. Tertio, ſi mendaciis eum alliciat: imminet enim ſic inducto periculum ne cum ſe deceptum invenerit, retrocedat; & ſic *fiant noviſſima illius hominis peiora prioribus*, ut dicitur Lucæ XI. 26.

Ad primum ergo dicendum, quod illis qui ad religionem inducuntur, nihilominus reſervatur probationis tempus, in quo difficultates religionis experiuntur: & ſic non facilis aditus ei datur ad religionis ingreſſum.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum Hilarium (can. XXIV. in Matth. cir. med.) verbum illud Domini prænuntiativum fuit perverſi ſtudii Iudæorum, quo poſt Chriſti prædicationem Gentiles, vel etiam Chriſtianos ad Iudaicum ritum trahendo faciunt dupliciter gehennæ filios: quia ſcilicet peccata priſtina, quæ commiſerunt in Iudaiſmo, eis non dimittuntur, & nihilominus incurrunt Iudaicæ perfidiæ reatum: & ſecundum hoc non facit ad propoſitum. Secundum Hieronymum autem (in hunc loc. Matth.) hoc refertur ad Iudæos etiam pro ſtatu illo in quo legalia obſervari licebat, quantum ad hoc quod ille qui ab eis ad Iudaiſmum convertebatur, *dum eſſet Gentilis, ſimpliciter errabat; videns autem magiſtrorum vitia revertitur ad vomitum ſuum, & Gentilis factus, quaſi prævaricator, maiori pœna fit dignus*. Ex quo patet quod trahere alios ad cultum Dei, vel ad religionem non eſt vituperabile, ſed hoc ſolum quod aliquis ei qui convertitur, det malum exemplum, unde peior efficiatur.

Ad tertium dicendum, quod in maiori includitur minus. Et ideo ille qui eſt obligatus voto, vel iuramento ad ingreſſum minoris religionis, poteſt licite induci ad hoc quod ad maiorem religionem tranſeat; niſi ſit aliquid ſpeciale quod impediat, puta infirmitas, vel ſpes maioris profectus in minori religione. Ille vero qui eſt obligatus voto, vel iuramento ad ingreſſum maioris religionis, non poteſt licite induci ad minorem religionem, niſi ex aliqua ſpeciali cauſa evidenti: & hoc cum diſpenſatione ſuperioris.

ARTICULUS X. 917

Utrum ſit laudabile quod aliquis religionem ingrediatur abſque multorum conſilio, & diuturna deliberatione præcedente.

AD decimum ſic proceditur. Videtur quod non ſit laudabile quod aliquis religionem ingrediatur abſque multorum conſilio, & diuturna deliberatione præcedente. Dicitur enim I. Ioan. IV. 1. *Nolite credere omni ſpiritui, ſed probate ſpiritus, ſi ex Deo ſint*. Sed quandoque propoſitum religionem intrandi non eſt ex Deo, cum frequenter per exitum religionis diſſolvatur: dicitur enim Act. V. 39. *Si eſt hoc conſilium ex Deo, non poteritis diſſolvere illud*. Ergo videtur quod magna examinatione præcedente debeant aliqui religionem intrare.

2. Præterea. Proverb. XXV. 9. dicitur: *Cauſam tuam tracta cum amico tuo*. Sed maxime videtur hominis eſſe cauſa quæ pertinet ad mutationem ſtatus. Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare, niſi prius cum amicis ſuis tractet.

3. Præterea. Dominus Lucæ XIV. 29. inducit ſimilitudinem de homine, qui vult turrim ædificare, quod *prius ſedens computat ſumptus qui ſunt ei neceſſarii, ſi habeat ad perficiendum*; ne inſultetur ei: *Quia hic homo cœpit ædificare, & non potuit conſummare*. Sumptus autem ad turrim ædificandam, ut Auguſtinus dicit in epiſt. ad Lætum (CCXLIII. al. XXXVIII. aliquant. a princ.) nihil eſt aliud quam *ut renuntiet unuſquiſque omnibus quæ ſunt eius*. Contingit autem quandoque quod hoc multi non poſſunt, & ſimiliter alias religionis obſervantias portare: in cuius figura I. Reg. XVII. dicitur, quod David non poterat incedere in armis Saulis, quia non habebat uſum. Ergo videtur quod non debeat aliquis religionem intrare, niſi diuturna deliberatione præmiſſa, & multorum conſilio habito.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. IV. quod ad vocationem Domini Petrus, & Andreas, *relictis retibus, continuo ſecuti ſunt eum*: ubi Chryſoſtomus dicit ſuper Matthæum (hom. XIV. ante med.) „Talem obedientiam Chriſtus quærit a nobis, ut neque inſtanti temporis moremur."

Reſpondeo dicendum, quod diuturna deli-

deliberatio, & multorum conſilia requiruntur in magnis dubiis, ut Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. III.) In his autem quæ ſunt certa, & determinata, non requiritur conſilium. Circa ingreſſum autem religionis tria poſſunt conſiderari. Primo quidem ipſe religionis ingreſſus ſecundum ſe: & ſic certum eſt quod ingreſſus religionis eſt melius bonum: & qui de hoc dubitat, quantum eſt in ſe, derogat Chriſto, qui hoc conſilium dedit. Unde Auguſtinus dicit in Lib. de verbis Dom. (ſerm. VII. cap. II. parum a princ.) *Vocat te Oriens, ideſt Chriſtus, & tu attendis Occidentem, ideſt ad hominem mortalem, & errare potentem*.

Alio modo poteſt conſiderari religionis ingreſſus per comparationem ad vires eius qui eſt religionem ingreſſurus: & ſic etiam non eſt locus dubitationis de ingreſſu religionis: quia illi qui religionem ingrediuntur, non confidunt in ſua virtute ſe poſſe ſubſiſtere, ſed auxilio virtutis divinæ, ſecundum illud Iſa. XL. 31. *Qui ſperant in Domino, mutabunt fortitudinem, aſſument pennas, ſicut aquilæ, current, & non laborabunt, ambulabunt, & non deficient*. Si tamen ſit aliquod ſpeciale impedimentum (puta infirmitas corporalis, vel onera debitorum, vel aliqua huiuſmodi) in his requiritur deliberatio, & conſilium cum his de quibus ſperatur quod proſint, & non impediant. Unde dicitur Eccle. XXXVII. 12. *Cum viro irreligioſo tractas de ſanctitate, & cum iniuſto de iuſtitia?* quaſi dicat, non: unde ſequitur: *Non attendas his in omni conſilio, ſed cum viro ſancto aſſiduus eſto*. In quibus tamen non eſt diuturna deliberatio habenda. Unde Hieronymus dicit in epiſt. ad Paulin. (CIII. prope fin.) *Feſtina, quæſo te, & hærenti in ſolo naviculæ funem magis præſcinde quam ſolve*.

Tertio autem modo conſiderari poteſt modus religionem intrandi, & quam religionem aliquis ingredi debeat: & de talibus poteſt haberi etiam conſilium cum his qui non impediant.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, *Probate ſpiritus, ſi ex Deo ſint*, locum habet in his quæ dubia ſunt, utrum ſpiritus Dei ſint; ſicut dubium poteſt eſſe in his qui iam ſunt in religione, utrum illi qui religioni ſe offert, ſpiritu Dei ducatur, an ſimulate accedat. Et ideo debent accedentem probare, utrum divino ſpiritu moveatur. Sed illi qui ad religionem accedit, non poteſt eſſe dubium, an propoſitum de ingreſſu religionis in corde eius exortum ſit a ſpiritu Dei, cuius eſt ducere hominem in terram rectam. Nec propter hoc oſtenditur non eſſe ex Deo quod aliqui retrocedunt: non enim omne quod a Deo eſt, eſt incorruptibile: alioquin creaturæ corruptibiles non eſſent ex Deo, ut Manichæi dicunt; neque etiam aliqui qui habent a Deo gratiam, poſſent illam amittere; quod etiam eſt hæreticum. Sed conſilium Dei eſt indiſſolubile, quo etiam corruptibilia, & mutabilia facit, ſecundum illud Iſaiæ XLVI. 10. *Conſilium meum ſtabit, & omnis voluntas mea fiet*. Et ideo propoſitum de ingreſſu religionis non indiget probatione, utrum ſit a Deo, quia *certa diſcuſſione non eget*, ut dicit Gloſſa (interl.) ſuper illud I. ad Theſſal. ult. *Omnia probate*.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut *caro concupiſcit adverſus ſpiritum*, ut dicitur ad Galat. V. 17. ita etiam frequenter amici carnales adverſantur profectui ſpirituali, ſecundum illud Micheæ VII. 6. *Inimici hominis domeſtici eius*. Unde Cyrillus exponens illud Luc. IX. 6. *Permitte me renuntiare his qui domi ſunt*, dicit: (hab. in Cat. aur. D. Thom.) *Quærere renuntiare his qui domi ſunt, oſtendit quod utcumque diviſus ſit. Nam communicare proximis, & conſulere nolentes æqua ſapere, indicat adhuc utcumque languentem, & retrocedentem. Propter quod audit a Domino: Nemo, cum poſuerit manum ad aratrum, & aſpexerit retro, habilis eſt ad regnum Dei. Aſpicit enim retro qui dilationem quærit occaſione redeundi domum, & cum propinquis conferendi*.

Ad tertium dicendum, quod per ædificationem turris ſignificatur perfectio chriſtianæ vitæ. Abrenuntiatio autem propriorum eſt ſumptus ad ædificandam turrim. Nullus autem dubitat, vel deliberat, an velit habere ſumptus, vel an poſſit turrim ædificare, ſi ſumptus habeat; ſed hoc ſub deliberatione ponitur, an aliquis ſumptus habeat. Similiter ſub deliberatione cadere non oportet, utrum aliquis debeat abrenuntiare omnibus quæ poſſidet, vel ſi hoc faciendo, ad perfectionem pervenire poſſit; ſed hoc cadit ſub deliberatione, utrum hoc quod facit, ſit abrenuntiare omnibus quæ poſſidet: quia niſi abrenuntiaverit (quod eſt ſumptus habere) *non poteſt* (ut ibidem ſubditur)

Chri-

Chriſti eſſe diſcipulus; quod eſt turrim ædificare. Timor autem eorum qui trepidant, an per religionis ingreſſum poſſint ad perfectionem pervenire, eſſe irrationabilis ex multorum exemplo convincitur. Unde Auguſtinus dicit VIII. Confeſſ. (cap. XI. a med.) *Aperiebatur ab ea parte, qua intenderam faciem, & quo tranſire trepidabam, caſta dignitas continentiæ, honeſte blandiens ut venirem, neque dubitarem, & extendens ad me ſuſcipiendum, & amplectendum pias manus, plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri, & puellæ, ibi iuventus multa, & omnis ætas, & graves viduæ, & virgines anus. Et irridebat me irriſione exhortatoria, quaſi diceret: Tu non poteris quod iſti, & iſtæ? An iſti, & iſtæ in ſemetipſis poſſunt, & non in Domino Deo ſuo? Quid in te ſtas, & non ſtas? Proiice te in eum: noli metuere: non ſe ſubtrahet, ut cadas: proiice te ſecurus, excipiet te, & ſanabit te.*

Exemplum autem illud quod inducitur de David, non facit ad propoſitum: quia *arma Saulis*, ſicut Gloſſa (interl. ſup. illud I. Reg. XVII. *Et depoſuit ea*) dicit, *ſunt legis ſacramenta, tamquam onerantia*; religio autem eſt ſuave iugum Chriſti: quia, ut Gregorius dicit in IV. Moral. (cap. XXX. parum a princ.) *quid grave mentis noſtræ cervicibus imponit, qui vitari omne deſiderium quod perturbat, præcipit, qui declinari laborioſa mundi huius itinera monet?* Quod quidem ſuave iugum ſuper ſe tollentibus, refectionem divinæ fruitionis repromittit, & ſempiternam requiem animarum: ad quam nos perducat ipſe qui promiſit, IESUS Chriſtus Dominus noſter, qui eſt ſuper omnia Deus benedictus in ſæcula. Amen.

FINIS TOMI XXIII.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google